د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور التكوين





سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

الجزء الأول

طور التكوين

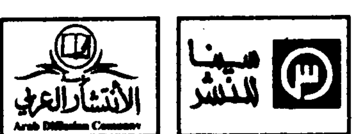
د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

الجزء الأول

طور التكوين





سوسيولوجيا الفكر الاسلامي (خمسة أجزاء)

الجزء الأول

طور التكوين

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts
in Five Volume
Volume I
The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@t-net.com.lb
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الرابعة ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
Collection Of 5 Volumes
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 841170 00 3

Fourth Edition in 2000

المحتويات

مقدمة الطبعة الرابعة

برغم مصادرة أجهزة الأمن للطبعة الثانية من هذا الكتاب ، صدرت الطبعة الثالثة التي راجت رواجا عريضا من جراء تلك المصادرة .

ولا يسعني إلا أن أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان لجهود ثلة من المفكرين المستنيرين الذين تصدوا للدفاع عن حرية الرأي على رأسهم الأستاذ محمود أمين العالم الذي خاطب رئيس الجمهورية في اجتماع عقده مع المفكرين والأدباء المصريين في معرض الكتاب عام ١٩٨٩ والذي نبه رئيس الوزراء إلى ضرورة إيجاد حل لقضية المصادرة .

ولم يكن الحل جزافا في وقت خطت فيه مصر «مبارك» خطوات محمودة نحو مزيد من الديموقراطية ، وتمتع «أهل القلم» بمزيد من الحريات لم يحظوا بمثلها في العصور الفارطة .

ولعل هذا المناخ الديموقراطي الجديد كان ضمن عوامل أخرى من الأمور المشجعة على استئناف العمل في المشروع وإنجاز المجلد الأول من الجزء الثالث .

كما كان كذلك من وراء الحرص على إصدار الطبعة الرابعة وسط ظروف عصيبة يمر بها العالم العربي والإسلامي بعد أحداث حرب الخليج التراجيدية . إذ أسفرت هذه الأحداث ضمن ما أسفرت عن خذلان التيارات الدينية المتشنجة بعد أن أسفرت عن طموحاتها بل أطماعها دون موارية ؛ ففقدت الكثير من تعاطف الجماهير .

وفي المقابل أثبتت حرب الخليج أنه لا مندوحة عن التشبث بالعقلانية والمنهج العلمي في معالجة

قضايانا المصيرية إذا ما رمنا الانفكاك من براثن التخلف والاستبداد .

وفي هذا المجال تبرز القيمة الحقيقية لهذا العمل ؛ حيث أن « قصة » مصادرته و « تحريره » - في حد ذاتها - تقيم الدليل على أنه « لا يصح إلا الصحيح » ، وأن شمس الحقيقة لابد لها من أن تسطع مهما تراكمت السحب والغيوم . « أما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيبقى في الأرض » .

والله ولي التوفيق .

د . محمود إسماعيل

١٢/ ٢ / ١٩٩٣

مقدمة الطبعة الثالثة

بسم الله أقدم هذه الطبعة من الكتاب التي قدر لها أن تتم خارج الوطن . . . شأنها في ذلك شأن الطبعة الأولى التي صدرت في المغرب عام ١٩٨٠م . أما الطبعة الثانية التي صدرت في مصر خلال العام الماضي فقد صودرت بقرار من لدن الأزهر الذي أخطر الجهات الأمنية المختصة بمنع تداولها دون إبداء للأسباب . . ! !

ولم يكن ثم من سبيل إلا إحالة الأمر إلى القضاء بعد أن تقاعس المصادرون عن الرد على المؤلف الذي أعلن تحديه على صفحات الجرائد لأعلى هيئة علمية بالأزهر إذا كان الكتاب يتضمن أدنى مساس بالإسلام وتراثه تصريحا أو تلميحا . .

ولا يسعني إلا أن أتقدم بالشكر للمؤرخين والمفكرين والباحثين كافة ؛ عربا ومستشرقين الذين تلقوا العمل بقبول حسن . يستوي في ذلك المادحون والناقدون . وحسبي أن الكتاب أثار ما أثار من أمهات القضايا المتعلقة بالتراث ؛ رؤية ومنهجاً ومضموناً . والحياء يحول دون إثبات ولو قليل من كثير مما قيل بصدد العمل مديحا وتقريظا . . كما أن الحصاد النهائي لهذا الذي قيل يزيد الباحث إيمانا بصحة منهجه وصدق رؤيته . . وإذا جاز للباحث أن يفخر ؛ فليس بقيمة ما أنجز بل بما أنجزه الباحثون والدارسون خلال السنين الأخيرة من أطروحات ورسائل جامعية تحت إشرافه وبإشراف غيره ؛ تنتهج المنهج ذاته وتسترشد بالرؤية عينها .

ولا يسعني أيضا إلا أن أشكر جمهرة من المتخصصين والمفكرين التقدميين الذين شجبوا موقف المصادرة دفاعا عن حرية الفكر وحق التعبير . . واستنكروا إهدار أوليات الديموقراطية في ظل نظام

يتشدق بها صباح مساء . . !!

ولكم يؤسفني أن يحظى الكتاب بالثناء خارج الوطن وتحل عليه وعلى مؤلفه لعنة أقدم مؤسسة تعليمية داخل الوطن . . والعزاء في أنه «لا يكرم نبي بين أهله» . . !! والعزاء أيضا في الاقبال بدأب للعمل على إنجاز المشروع الذي أعلنا عن أبعاده في مقدمة الطبعة الأولى . .

وأخيرا - لا يسع الباحث إلا الإشادة بجرأة وإقدام وحسن تقدير الناشر الذي تصدى لإصدار هذه الطبعة وسط تلك الظروف .

والله أسأل العون لإحقاق الحق وإزهاق الباطل ؛ إنه نعم المولى ونعم النصير .

د . محمود إسماعيل

٣٠/ ١٢/ ١٩٨٨

مقدمة الطبعة الأولى

القول بسوسيولوجيا الفكر ليس بدعة ، كما وليس قاصرا على المادية التاريخية ، وإن كانت الرؤية المادية للمعرفة أكثر الرؤى الاجتماعية علمية وقدرة على استيعاب الفكر الإنساني وتنظيره ، وقدر لها أن تكون كذلك بفضل (تاريخانيتها) ، و(جدليتها) ، و(شمولها) وطواعيتها للبحث التاريخي .

ولقد أثبت البحث الحديث قصور كافة الرؤى السوسيولوجية الأخرى في ميدان المعرفة ؛ تلك الرؤى التي تذرعت - شكلا - بالمنهج الاجتماعي في دراسة الفكر لا لإثرائه بالتفسير والتنظير ؛ وإنما لمحاولة دحض المادية التاريخية وإيجاد صيغ بديلة تنفي قوانينها .

فقد اضطلع علماء الاجتماع في ألمانيا وفرنسا وأمريكا في هذا القرن بمهمة تنظير المعرفة فيما يعرف بعلم الاجتماع المعرفي Sociology of Knowledge انطلاقا من كون الأفكار وليدة ظروف اجتماعية ، ونحوا بصدد تحديد موضوعات العلم الجديد ووضع أصوله ومناهجه مناحي شتى ؛ وإن كانت تضرب كلها - من حيث الغاية - في اتجاه واحد يستهدف إيجاد علم للمعرفة يتبنى الأيدلوجية الرأسمالية في مواجهة المادية التاريخية . وبالمثل ونظرا لمنجزات العلم الهائلة في هذا القرن ، واحتدام الصراع الايديولوجي بين المعسكرين أنجز مفكرو (الماركسيولوجي) دراسات خصبة حول مادية المعرفة وسوسيولوجيتها بما يكشف عن إفلاس الرؤى المثالية المستترة وراء أغلفة (العلمية) الزائفة والموضوعية اللاموضوعية ، وبما يفضح أيضا (لعبة) منطلقاتها الاجتماعية الخاطئة لحجب قوانين العلم الاجتماعي وشجبه .

وقبل أن نستطرد في دراسة هذا الموضوع ننوه بأن الفكر العربي أسهم بنصيب في وضع أصول علم الاجتماع المعرفي ، أو بالأحرى في الوصول إلى قواعد منهجية لسوسيولوجيا الفكر . فإذا كان الدارسون الغربيون[1] يرون في فرنسيس بيكون رائدا في هذا الصدد حين نبه إلى «ضرورة مناقشة الاشكال العديدة التي تحكم أفكار الناس انطلاقا من أساسها الاجتماعي» - فإنه بشهادة بعض الدارسين الغربيين أيضا - نقل أفكاره تلك عن العلامة العربي ابن خلدون ؛ الذي تزخر مقدمته بنصوص واضحة في هذا الصدد ، نقتبس منها ما يلي : « . . إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[2] «وللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار[3] ، « . . . لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني . . . لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق .»[4]

معنى ذلك أن الكثيرين من المفكرين طرقوا ميدان علم الاجتماع المعرفي قبل علماء الاجتماع المحدثين ، فمنهم من تناول بعض جوانب الفكر ؛ على أساس نهج يربطه بالواقع ، ومنهم من طرق ميدان التنظير لسوسيولوجية الفكر كما فعل فيورباخ الذي قال بالمفهوم المادي للحقائق . لكن إلى كارل ماركس يعزى الفضل النهائي في التنظير الكامل لمادية الفكر على أساس تاريخاني ديناميكي شمولي .

وكل المحاولات «المثالية» التي اضطلع بها علماء الاجتماع المحدثون لدحض المادية التاريخية والإتيان بصيغ بديلة لنفي قوانينها باءت بالفشل . ويمكن تفسير هذا الفشل بأزمة الرأسمالية الغربية إذا ما سلمنا بصحة القاعدة القائلة «بأن كل اتجاه نظري في المعرفة له مغزى[5] . لقد أنجز الفكر البورجوازي في مرحلة الصراع مع الإقطاع نهضة فكرية أنجبت «هيوماني» عصر النهضة ، والشك الديكارتي والتجريبية الإنجليزية والمادية الفرنسية -ديدرو ومدرسته- والمثالية الألمانية . وكان حصاد إنجازها انتصارا للعلم والعقل والإنسان في مواجهة الخرافة والغيب والاستغلال . لكنها حين نجحت في معركتها مع الإقطاع عجزت عن مواجهة المشكلات التي طرحتها نجاحاتها . فبفضل وضعها الطبقي الجديد - كرأسمالية - إنقطع فكرها السابق عن الواقع المستحدث ، في الوقت نفسه الذي أدت تناقضاتها مع الواقع إلى ظهور قوى جديدة أمسكت بخيوط الفكر التقدمي وطورته ليعانق إديولوجياتها في الصراع مع الرأسمالية ، ولم يكن ثم مفر من تنكر الرأسمالية للعلم المتطور ووضع

---

(١) راجع James Curtis, John Patras : **The Sociology of Knowledge**. New York, 1972, P.3.

(٢) المقدمة . طبعة المكتبة التجارية . القاهرة . ص ١٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤ .

(٤) المصدر نفسه ص ٩ .

(٥) جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** . ترجمة ابراهيم قريط . دمشق . ص ٢٩٧ .

العراقيل أمامه ليظل محبوسا ، وتضليل مسيرته بعزله عن مكامن قوته المثلة في «المادية الجدلية» ، وطرح بدائل لمحاولة عرقلة حركة التاريخ حتى لا تمسك بخناقها ؛ فخرجت صيحات زائفة تبنتها الرأسمالية «الجزعة» لتصبح إيديولوجية لها في مواجهة الإيديولوجية الجديدة ، وهذا يفسر ترويجها للتشوية الأسطورية والحدسية البرجسونية اللاعقلانية والفرويدية «الملغزة» والبراجماتية التبريرية والوجودية الكاثوليكية والبنيوية الوظيفية ، وأخيرا «الظاهراتية» . وكلها صيغ هزيلة مضللة تستهدف تبرير وجود النظام الرأسمالى . فإذا كانت مهمة الفكر مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة ومساعدة الإنسان كي يصنع تاريخه بوعي تاريخه ، فإن الفكر الرأسمالى في صيغه العديدة والمتنوعة يستهدف وقف هذا الفكر ، ووضع العراقيل في وجهه ؛ بمهاجمة موضوع العلم - تحت شعار الموضوعية - والعودة إلى مفهوم ميكانيكي للتاريخ لوقف حركة التاريخ[1] .

ولا أقل من أن نعرض لبعض هذه الاتجاهات لتبيان نظرتها الخاطئة لسوسيولوجية الفكر ؛ رغم ما تزعمه من تبنى الوجهة الاجتماعية في تناول المعرفة . ولعل من أهم هذه الاتجاهات التي تروج لها الإمبريالية العالمية الاتجاه الدوركايمي الذي يمثله مدرسة من أعلامها ليفي بريل وشارلز بلوندال وموريس هاليفاكس ومارسيل موس . يدعى هؤلاء ارتكان نظريتهم في المعرفة على أساس سوسيولوجي ، حيث أجمعوا على أن «المعرفة بأشكالها المختلفة لا تنشأ منعزلة عن الوجود الاجتماعي للإنسان ، وأن الفرد مظهر للوعي الجمعي الذي يترجم شكله عن شكل المجتمع نفسه»[2] .

ويتضح من هذه المقولة أن المدرسة الدوركايمية لم تستطع أن تتجاهل حقيقة ارتباط الفكر بالواقع - كما أقرتها المادية التاريخية - لكنها عمدت إلى التمويه في محاولة إخفاء مقولة ارتباط الفكر بالطبقة ، فاخترعت ما اصطلحت عليه «بالوعي الجمعي» وهو اصطلاح يرفضه العلم أصلا لأنه مبهم . ولأن «مقولة الصدق في هذا التصور نسبية ومشروطة في آن واحد مما ينبو بها عن العلمية»[3] وحين حاول بعض منظري هذه المدرسة الخروج من هذا المأزق دعموا مذهبهم الوضعي Positivism بمقولات عن الاتجاه العضوي Organism بحيث قالوا بامكانية دراسة الظاهرة الفكرية في إطار الظواهر الأخرى التي هي من طبيعتها نفسها . ومحاولة التوفيق تلك بين اتجاهين متناقضين أصلا فضلا عن عدم قبولها منطقيا ، لا تزال قاصرة عن دراسة الظواهر الفكرية في إطارها التاريخي كما هو الحال بالنسبة للمادية التاريخية . إن انتقائية الاتجاه الدوركايمي فضلا عن عدم

---

(١) جارودي : النظرية المادية في المعرفة ، ص ٤٣٦ .

(٢) Peter Hamilton : **Knowledge and social structure**. London 1972. P.105.

(٣) أحمد النكلاوي : المجلة الاجتماعية القومية - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، سنة ١٩٧٧ ، بحث بعنوان الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع المعرفي .

شموليته يجعله بشهادة عالم اجتماع معاصر[1] عاجزا عن إقامة نظرية في سوسيولوجيا المعرفة .

وتبنت «الدعاية الأكاديمية» الأمريكية أيضا أفكار كارل مانهايم وميرلوبونتي في «الظاهراتيه» Phenomenologism وتعني دراسة ظاهرات المعرفة بمعزل عن التراكمات «الإبستيمولوجية» السابقة كما ذهب مانهايم . إن مانهايم يدعى انطلاقه من أساس اجتماعي تاريخاني ، لكنه يهدر قيمة المنطلق الاجتماعي بمثاليته التي تحاول الكشف على الأساس السوسيولوجي من خلال معطياته الظاهرية ممثلة في الفكر وحده . ويتمادى إلى أبعد من ذلك فيزعم أن منهجه يمكن من «اكتشافات» يمكن استخدامها كمحكات وضوابط لكشف العلاقة بين الواقع والفكر[2] ؛ إذ لكون الفكر هو الأساس فلكل قضية فكرية خلفياتها التاريخية الاجتماعية الخاصة حتى لو بدت على قدر من العمومية والشمول[3] فأهدر بذلك تاريخية المعرفة وتطور الفكر . إن مقولته بأن «المعارف العلمية السابقة معارف غير علمية» تعبير عن منطلق منهجي خاطىء مستتر وراء وهم «الواقعية الاجتماعية» التي طالما تشدق بها منظرو الإيديولوجية الرأسمالية بصيغها المتعددة المتنوعة ؛ فحيث يتم تجاهل الخبرة البشرية في منظومته يفتح المجال «لابتداع» أنماط من واقع «غير واقعي» لا ترتبط بأدنى صلة مع الواقع التاريخي والفكري العياني . وتصبح هذه الأنماط «المخلوقة» والمخنوقة خلوا من أدنى «جدلية» داخلية تفسر الماضي وتقنن الحاضر وتقترح أبعادا للمستقبل . والحصاد النهائي لفكر مانهايم ينبو عن كونه صاحب نظرية في علم الاجتماع المعرفي .

وفي الدائرة المغلقة نفسها تدور آراء «ميرلوبونتي» عن «ظاهرات الإدراك» فبينما تصدى مانهايم لمحاولة دحض «تاريخية» المعرفة ، انبرى بونتي للنيل من «علميتها» متذرعا كذلك «بالواقعية» ومتشدقا «بالعلم الموضوعي» . إن محاولته تقليد سخيف «للمثالية الأكاديمية» التي استخدمتها الرأسمالية لتأطير المعرفة داخل أسوار المؤسسات التعليمية . إن مقولته «لا أستطيع أن أفكر بنفسي بصفتي جزءا من العالم فكل ما أعرفه عن العالم - حتى بالعلم أعرفه انطلاقا من نظرة خاصة بي أو بخبرة للعالم لا تغنى رموز العلم دونها شيئا» تنطوي على وجودية «نرجسية» تضخم الذات وتتجاهل منجزات البشرية .

ما يسمى بعلم «الظاهرات» بدعة تزعم العودة إلى التجربة «دون أي اعتبار لنشوئها وللشروح السببية التي يمكن أن يقدمها العالم أو المفكر أو دارس الاجتماع»[4] إنها في النهاية «لا أدرية» تعويذية لا تختلف كثيرا عن ألغاز «النرفانا» ووهم الصوفية و «غنوص» الأفلاطونية المحدثة ؛ ولكن في

---

(١) Hamilton OP. Cit. P.104

(٢) Curtis. Petres : OP. Cit. P.P.109,110.

(٣) Ibid. P.111.

(٤) عن مزيد من التفصيلات في تعرية (الظاهراتية) راجع جارودي : المرجع السابق ص ٤٠٦ وما بعدها .

غلاف إمبريالى مبهر .

وبديهي أن تسهم الإمبريالية الأمريكية بنصيب في إثارة الغبار حول المادية التاريخية للنيل من قانونها الأساسي في الصراع الطبقي . فابتكرت صيغة «البنيوية الوظيفية» القائلة بالاتساع بين القوى الاجتماعية وتناغمها لتلعب دورا وظيفيا يؤدي بدوره إلى التكامل الاجتماعي ، فلا وجود إذن للطبقات إلا بقدر أداء دور إيجابي تستلزمه طبيعية التعايش على أساس وهم خاطىء تصوره «ميرتون» - من أقطاب البنيوية - مؤداه أن ظهور البنيات الاجتماعية إنما هو استجابة للحاجات .

وتتلخص سوسيولوجية المعرفة لدى مفكري البنيوية في تجاهل «المعارف النظرية» كلية والاعتماد على «العلم الإمبريقي» ونتائجه التي توظف في ربط المنجزات المتعلقة بالواقع الراهن لتحقيق الثبات والسكون والسلام الاجتماعي[١] . من أجل ذلك ابتكر روبرت ميرتون ما أطلق عليه «نظرية المدى المتوسط» كمنهج في المعرفة «بعيد عن التجريد وقريب من العلم الامبريقي لتوضيح المفهومات وإعادة صياغة نظرية في سوسيولوجية المعرفة ؛ فبدون المعرفة النظرية تظل محاولات التنظير افتراضية[٢] ، ولعل إفلاسها في هذا الصدد كان من أسباب محاولات الترميم في بنيتها ، باعتراف أعلامها بأهمية الصراع في التغيير السوسيولوجي ، وهو ما عول عليه بارسون وسيميل وسمبسون ، بل لم يستطع رايت ميلز إلا أن يعترف أخيرا بفشلها ليقرر بعد جهد «إن الذين يتجاهلون المادية التاريخية يحصرون عملهم فيما لا يتعدى نطاقه موضع أقدامهم» .

وسوسيولجية الفكر كما تقدمها المادية التاريخية تنطلق من مقولة «المادة سابقة للفكرة» ، والمعرفة الناجمة عن ذلك تصبح معرفة يقينية لأنها «تسليم بالقوانين الموضوعية للطبيعة وترجمة هذه القوانين في رأس الإنسان ترجمة صحيحة[٣] ، فالنظرية المادية في المعرفة تبدأ لا بالمعرفة في ذاتها بل بالواقع المادي التي هي انعكاس له ، وهذا لا يعني وجود علاقة ميكانيكية بين الواقع والفكر كما ذهب فيورباخ ، بل هي علاقة جدل «ديالكتيك» دائم تتبادل فيه الأبنية الفوقية والتحتية للمجتمع التأثر والتأثير المستمر ، وفي ذلك تجاوز للذاتية في تحديد المعارف المستقاة «فليس وعي البشر هو الذي يحدد كينونتهم وإنما كينونتهم الاجتماعية هي التي تحدد على العكس وعيهم»[٤] . وفي الوقت نفسه تجاوز لجدل هيجل المثالى الذي يدور بين الفكرة ونقيضها ، حيث تولد فكرة جديدة تختلف عن النقيضين[٥] ، فالجدل الماركسي لا يجيب عن طبيعة الفكر بل يجيب عن طبيعة الأشياء[٦] .

---

(١) Merton, R: **Social theory and social Structure**. N.Y.1968, p.515.

(٢) أحمد النكلاوي : المرجع السابق ص ٢٠ .

(٣) لينين : **المادية والتجريبية الانتقادية** ص ١٢٦ .

(٤) من رسالة إيلي أنينكوف تلقاها عن ماركس في ٢٦ كانون الأول سنة ١٨٤٦ .

(٥) كولينجوود : **فكرة التاريخ** - ترجمة محمد بكير خليل - القاهرة عام ١٩٦١ ص ٢٢٤ .

(٦) وولش : **مدخل لفلسفة التاريخ** - ترجمة أحمد حمدي محمود - القاهرة ١٩٦٢ ص ٢١٤ .

ولما كانت «طبيعة الأشياء» تتحدد وفقا لنمط الإنتاج ؛ «فإن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط صيرورة الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام»[١] . وفي المعنى نفسه ذكر غودليبه[٢] . «أن بنية المجتمع الاقتصادية هي الأساس الواقعي الذي تشاد عليه فيما بعد البنيات الحقوقية والسياسية والفكرية» .

إن نمط الإنتاج السائد نتيجة طبيعية للصراع الطبقي ، والطبقة المسيطرة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي تسيطر كذلك على وسائل الإنتاج العقلي والفكري ؛ ومن ثم تصبح «الإديولوجية» انعكاسا لمصلحة الطبقة . وعلى ذلك فإن الوقوف على الأوضاع الطبقية يستلزم معرفة الأساس الاقتصادي ، وبمعرفته يمكن بسهولة إدراك حقيقة الفكر[٣] .

ولما كان الصراع الطبقي عملية «دينامكية» مستمرة ، فللفكر كذلك طبيعته الدينامية ، ولايتم فهمه بمعزل عن الظروف التي أفرزته ، ومن هنا تكتسب النظرية المادية في المعرفة طابعا اجتماعيا تاريخيا[٤] . وعن دينامية الفكر المرتبطة بديناميةالواقع يقول جارودي [٥] :

«كل سكون وكل توازن ليس سوى سكون أو توازن نسبي ، وليس له معنى إلا بالنسبة لهذا الشكل المحدد من الحركة أو ذاك . . . فكل جزء في الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود في ذاته ، فهو جزء من كل ، وجزء منته من كل لامتناه» .

وإذ تشمل الحركة المتولدة عن عملية الصراع الدائم كل جزئيات الواقع ، تختص المادية التاريخية بطابع الشمول في نظرتها للمعرفة ، لأن التطور البشري تطور واحد في جوانبه كافة ، والوحدة تقوم على خيط متماسك هو العامل الاقتصادي ، والعوامل الأخرى لا تعدو أن تكون تعبيرا عن حقائق اقتصادية جوهرية[٦] ، ولا يتناقض ذلك مع التخصص في دراسة العلوم المختلفة طالما كل علم يدرس شكلا خاصا من حركة المادة ، لأن أشكال هذه الحركة متصلة فيما بينها ، وكما أن شكلا من الحركة ينمو انطلاقا من شكل آخر ، كذلك فإن انعكاسات هذه الاشكال (العلوم المختلفة) توجب بالضرورة أن تنجم الواحدة عن الأخرى وبالصورة نفسها [٧] .

قصارى القول إن المادية التاريخية تتضمن كل خصائص النظرية السوسيولجية الكاملة للفكر بشموليتها وجدليتها وتاريخيتها وماديتها .

---

(١) رسالة ماركس السابقة

(٢) انظر : **حول نمط الانتاج الأسيوي** - ترجمة جورج طرابيشي - بيروت ١٩٧١ ، ص ٢٨١ .

(٣) **Curtis, petras**: OP.Cit;P.P8.10.

(٤) **Merton**: OP. Cit.P.516.

(٥) المرجع السابق ، ص ٧٤ ,

(٦) كولنجورود : المرجع السابق ص ٢٢٥ .

(٧) انجلز : **ديالكتيك الطبيعة** ص ١٩ ، عن جارودي : ص ٤٥٦ .

ولا غنى لدارس الفكر والتاريخ عن الأخذ بها «كأداة بحث» أثبتت فاعليتها في ميادين المعرفة باعتراف دارسي فلسفة التاريخ [١] . والنتائج المبهرة التي حققتها في هذا الصدد تضيف إلى تفوقها النظري خاصية جديدة هي نجاحها في حقل البحث التطبيقي [٢] ، ومهما حاول النقد الفلسفي النيل منها فإن القرار الأخير - كما ذهب وولش [٣]- يعتمد على المؤرخين الذين يحاولون اتباعها «فلن يأمل غير المؤرخين للإجابة عن التساؤلات التي تثيرها المادية التاريخية» .

ولنحاول الكشف عن موقف المدرستين المثالية والمادية من الفكر الإسلامي ، وإلى أي مدى تأثر الدارسون العرب في دراسة تراثهم بهذين الاتجاهين .

من الثابت أن الاتجاه المثالى كان أسبق زمنيا في تناول تراث الإسلام ، فقد أنجزت مدارس الاستشراق الغربية إنجازات ضخمة في مجال الكشف عن هذا التراث وتحقيقه ونشره وترجمته إلى اللغات الأوروبية ، وأقيمت في الجامعات الأوروبية معاهد خاصة للدراسات الإسلامية [٤] ، وخصصت مجلات دورية [٥] عقدت مؤتمرات علمية لمناقشة مشكلات هذا التراث ، وأنجزت دائرة المعارف الإسلامية كموسوعة تتضمن معلومات أولية في جوانب التراث كافة وترشد إلى موارده ومظانه ، كما عملت فهارس منظمة لما ينشر في الدوريات من أبحاث ودراسات [٦] ، هذا فضلا عن المؤلفات العديدة التي تعرض لكل جوانب التراث الإسلامي .

ولا يمكن إنكار أهمية هذه الجهود الضخمة ، لكن يجب التنبيه إلى أنها في غالب الأحيان لم تكن لتحقيق غاية تعلمية قحة بقدر ما استهدفت أغراضا سياسية في المحل الأول . ولا عبرة البتة لما ذهب إليه بعض المبهورين [٧] بالاستشراق من أنه «اتجه اتجاها علميا صرفا ، بفضل تحرر العقول في أوروبا وتيقظ أمم الشرق» .

فقد ارتبط الاستشراق بحركة الاستعمار الأوروبي ، أي بالمرحلة التي ألمحنا إليها بتنكر البورجوازية لأفكارها وتحولها إلى رأسمالية مستغلة ، وخاصة بالنسبة لمستعمراتها في آسيا وأفريقية

---

(١) كولنجوود : ص ٢٢٩ .

(٢) وولش : ص ٢١٨ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٠ .

(٤) عن هذه المعاهد ، راجع : عبدالمنعم ماجد : **مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٧١ ، ص٤٤ .

(٥) عن هذه المجلات ، راجع get: **Introduction a L'hisitoire de L'orient musulmane** Paris,1942-46,P.46-66.

(٦) لعل من أهمها ما قام به Pearson في مصنفه Index Islamicus.

(٧) انظر : ماجد : المرجع السابق ص ٤٧ .

وأمريكا اللاتينية . وجهود مفكريها في التنقيب عن تراث هذه المستعمرات جرت لتزويد الحركة الاستعمارية بالمعلومات ، والأخطر من ذلك أن الدراسات التي أنجزت بناء على هذه المعلومات لم تكن موضوعية في الغالب ، بل وجهت «لتعمية» الشعوب المستعمرة عن وعي تاريخها ليسلس قيادها . والحديث في هذا الصدد يطول ، وحسبنا أن ننوه ببعض الملاحظات العامة . ومنها بث روح العنصرية والإقليمية والتجزئة وإذكاؤها في معارف العالم الإسلامي . فعلى سبيل المثال نجد المستشرق دوزي[١] في أبحاثه يعمق الخلاف بين مسلمي الغرب ومسلمي الشرق ، ويصطنع تصور الصراع بين العرب والبربر كمنظومة تحتوي تاريخ الغرب الإسلامي . وكلود كاهن[٢] يمضي في السبيل نفسه فيفصل ثقافة الغرب عن الشرق ويعتبرها وحدة قائمة بذاتها . أما جونتيه[٣] فيعالج تراث الغرب على أساس صراع بين قبائل البربر نفسها ، ويرى أن عطاء البربر عموما على الصعيد الثقافي كان عطاء خاويا . ويرجع دي سلان الجانب الإيجابي في هذه الثقافة إلى أصول يونانية ، بينما يردها مارسي إلى التأثيرات المسيحية[٤] . . الخ .

والشيء نفسه نجده في دراسات مستشرق مثل «فان فلوتن»[٥] حيث يعمق أبعاد صراع بين العرب والموالي في الشرق ، ويرد - مع كثيرين غيره - الجوانب المشرقة في تراث الإسلام إلى أصول غير عربية وغير إسلامية . بل من الدارسين الغربيين[٦] من رفض الاعتراف بفكر عربي أصلا ، ومنهم من قصره[٧] على مجرد التقليد والمحاكاة . . . الخ .

ومن هذه الملاحظات أيضا ، إصطناع منهج عقيم خاطىء يربط معالم تاريخ العالم الإسلامي بتقسيمات التاريخ الأوروبي ، برغم اختلاف مسار التطور ، في محاولة لفصل حاضر العالم الإسلامي عن ماضيه ، فيجعلون قيام الخلافة العثمانية مثلا نهاية للتاريخ الإسلامي ، لربطه بعجلة التاريخ الأوروبي الوسيط الذي ينتهي - في زعمهم - باستيلاء العثمانيين على القسطنطينية . هذا التقسيم لا يستند في الحالتين على معيار منطقي ، ولو جاز بالنسبة للتاريخ الأوروبي فلا محل لقبوله بخصوص العالم الإسلامي ، لأن قيام الخلافة العثمانية حدث لا يشكل في حد ذاته انعطافة في التطور الاقتصادي والاجتماعي للعالم العربي .

ناهيك بعقم منهجهم المصطنع في الفصل بين التاريخ السياسي والتاريخ الحضاري ، كما لو

---

(١) **Spanish Islam**, London,1913, P.130 seq.

(٢) **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** . بيروت ١٩٧٧ ، ص ١٠١ .

(٣) **Les siecles obscurs du Maghreb** . P.264. seq.

(٤) راجع : محمود إسماعيل : **مغربيات** . فاس ١٩٧٧ . ص ٤١ وما بعدها .

(٥) راجع ، كتابه **السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات** .

(٦) مثل اوليري دي لاسي في كتابه **Arabic thought and its Place in history.**

(٧) من هؤلاء : جولد تسيهر وجريجوار ، ودي بور ، ومرجوليوث ، وبيكر ورينان . . . الخ .

كان للتاريخ السياسي «دينامية»[1] خاصة في تطوره معزولة عن تطور الحضارة . والمقصود بذلك بداهة تضليل الوعي التاريخي لدى الشعوب الإسلامية ، وترسيخ ولاءاتها لنظمها السياسية المتعاونة مع الاستعمار الغربي .

والملاحظة الأخيرة في هذا الصدد ، عزوف مدرسة الاستشراق - برغم توافر الدراسات وإمكانيات البحث - عن تقديم نظرية تفسر وتنتظم مكونات التراث الإسلامي في وحدة شاملة . وهو عزوف مقصود برره بعضهم[2] بأن «التعميمات تشوه وتزور ما في المعلومات الواقعية من دقة وتعقيد» وحين حاولوا وضع تصورات في هذا الصدد أقاموها على أساس إديولوجي لاهوتي .

يقول المؤرخ الانجليزي جب «إن القاعدة العامة هي أن يكون أساس الكيان السياسي إديولوجياً دينياً . . . ويترتب على هذه التعاليم أن ينشأ طراز جديد من الهيأة الاجتماعية ، وهذا الطراز الاجتماعي الجديد إنما هو في قاعدته تعديل وتحوير لما كان موجودا من كيانات اجتماعية حسب تلك المبادىء والتعاليم الإديولوجية الجديدة[3] . . . » ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذا التصور إفراز طبيعي للمدرسة الاستعمارية التي تنطوي مخططاتها على استغلال نزعة التدين لدى الشعوب العربية في إعاقة مسيرتها نحو التقدم ، وربط هذه المسيرة بالتطبيق الخاطىء للإسلام على أيدي حكام طغاة ادعوا أنهم «ظل الله على الأرض» . وليس أدل على عقم هذه الرؤية من أن صاحبها لم يستطع تطبيقها على الواقع التاريخي الإسلامي برمته ، حيث تحفل دراساته بتفسيرات متنوعة مختلفة ، دينية وشعوبية وإقليمية وإدارية دون ترجيح أي منها[4] .

قصارى القول إن الرؤية العامة لمفكري الغرب إزاء التراث الإسلامي رؤية مثالية توصيفية أكثر منها تفسيرية ، إنها رؤية «ظاهراتية» - إذا جاز لنا الاقتباس - لم تقدم بناء مركبا للفكر أو تنظيرا عاما شاملا ، بل مجرد عرض ظواهره بتحليل نصوص السلف تحليلا مخلا موجها ، متذرعة في ذلك بعلمية «شكلانية» «تقنية» وموضوعية « لا موضوعية» . وهذا يفسر التباين الغريب في تأويل الموضوع الواحد وتفسيره من هذا الفكر عند الدارس الواحد ، ناهيك بالخلاف بين الدارسين بصدد موضوع من الموضوعات .

وعلى المنوال نفسه نسج غالبية الدارسين العرب الذين ينتمون اجتماعيا إلى الطبقة الإقطاعية أو

---

(١) ولقد قال فلهوزن بذلك صراحة في مقدمة كتابه عن تاريخ الدولة العربية .

(٢) راجع : جب : **دراسات في حضارة الاسلام** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ز من المقدمة .

(٣) **المصدر نفسه** ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٤) راجع فهرست كتابه سالف الذكر ، فهو يغني عن الخوض في محتوياته التي هي عبارة عن موضوعات مختلفة عالجها وفق رؤى مختلفة مثل : الأساس النسمي في مبنى الفكر الديني في الإسلام ، تفسير للتاريخ الإسلامي (وفيه يأخذ ببعض قواعد التفسير الاجتماعي) ، الاهمية الاجتماعية للشعوبية (حيث يرجعها إلى دور مبالغ فيه لطائفة الكتاب) . . الخ . الفهرس ص ٤٥٧ ومابعدها .

البرجوازية الناشئة في أحضانها والملتحمة مصالحها مع مصالح الرأسمالية الاستعمارية . ويمكن تقسيم نوعية نظرتهم إلى الفكر الإسلامي إلى شقين ، مقلدين ، وخارجين عن التقليد ، أي ممن أطلق عليهم مجددون . وهؤلاء وأولئك عجزوا عن تقديم رؤى متكاملة تتضمن كل مناح الفكر في شمول واتساق . أو بمعنى آخر لم يقدموا تنظيرا للمعرفة سوسيولوجياً كان أو غير سوسيولوجي . فالشريحة الأولى المرتبطة بالإقطاعية التي كان في مكنتها أن تنال حظا من التعليم ، نظرت إلى التراث الإسلامي نظرة ستاتيكية مقلدة ، تتشبث بأقوال السلف كحقائق مسلمة . ولما كان الاتجاه السلفي في غالبيته يعبر عن السيطرة المستمرة للإقطاع مُنذ منتصف القرن الخامس الهجرى بغيباته وتبريراته وصلفه ، فقد جرى إحياؤه بكل مثالبه ؛ بل واكتسب ضربا من القداسة على يد مفكري الإقطاع المحدثين حيث غلفوه بغلاف «وردي» وطرحوه في مواجهة «البدع» الوافدة من الغرب ، كما نظر أسلافهم إلى فكر البرجوازية الإسلامية المجهضة بما تضمنه من أبعاد عقلانية ومادية وثورية . بل اعتبروه عصرا ذهبيا للفكر الإنساني بعامة لم يحدث قبلا ولن يحدث بعد ، وأن ثقافة الغرب مدينة إليه بأصولها . تشهد على ذلك المؤلفات الكثيرة التي تتحدث عن فضل العرب على الغرب[١] . وعبقريات الإسلام ، وما تتسم به هذه وتلك من طابع بطولي «وبكائي» في نفس الوقت . وغني عن القول أنه لا وجود «لمنهجية» ما في مثل هذه الاعمال ، حيث يتلمس أصحابها نماذج انتقائية من هنا وهناك ، وعرضها في أسلوب انشائي خطابي أو بكائي ، بهدف إبراز شموخ التراث الإسلامي والنشيج على أطلاله ، والدعوة لإحيائه في مواجهة التيارات الأجنبية .

وتتجلى «لا علمية» أصحاب هذا الاتجاه في تشدق البعض - على سبيل المثال - بأن علم أصول الفقه فلسفة إسلامية خالصة أرسخ من فلسفة اليونان ، والفلسفات الغربية الحديثة [٢] ، وأن العرب «أبدعوا في السياسة نظريات في الديموقراطية والعقد الاجتماعي قبل روسو وفولتير»[٣] ، بل إن نظرياتهم في الاقتصاد أثبت العلم الحديث (هكذا) تفوقها على النظريات الإشتراكية والرأسمالية ، والغريب أن البعض - بحكم الوضع الطبقي - أول الفكر الاقتصادي الإسلامي تأويلا اشتراكيا في ظروف قدر لبعض المجتمعات العربية فيها أن تشهد نوعا من التجارب الاشتراكية [٤] . وحين انتكست لم يتورع عن محاولة إثبات التقارب بين الاقتصاد الإسلامي والرأسمالية ، استنادا إلى أن الصحابة العشرة المبشرين بالجنة كانوا رأسماليين[٥] . ويفاجئنا أحد أساتذة الفلسفة الإسلامية ممن

(١) انظر كتابات العقاد وسعيد عاشور وجورجي زيدان وعبدالمنعم ماجد وفتحي عثمان .

(٢) راجع : فوقية حسين : **مقالات في المفكر المسلم** ، القاهرة ١٩٧٧ .

(٣) راجع : ضياء الدين الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** .

(٤) راجع : مقال عبدالمغني سعيد المنهج العصري لا يكون على حساب الأصالة في كتابنا : **الحركات السرية في الإسلام** .

(٥) أثير جدل شديد حول هذا الموضوع بين شيخ الأزهر وبين عبدالرحمن الشرقاوي في الصحافة المصرية في عام ١٩٧٥ .

ينتمون إلى «الجامعية المثالية» بآراء منقولة عن «البرجماتية» الرأسمالية في الترويج للاتجاهات المحافظة ، على أساس أن استمراريتها تبرر صلاحيتها ، وأن التيار العقلاني في الفكر الإسلامي كان نزوة في عقول أصحابه ، ما لبثوا أن تداركوها وتابوا إلى رشدهم ، وصاغ في هذا الصدد نظرية أسماها «نظرية التراجع» فسر من خلالها «أزمة» عقلاني الإسلام من امثال الفارابي وابن سينا وابن رشد [1] .

إن هذا القطاع من الدارسين الذين نحوا هذا المنحى في التفكير لا يمكن تفسير موقفهم إلا من خلال وضعيتهم الطبقية المرتبطة بطبيعة الأوضاع الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم ، وهي كما قلنا أوضاع سادتها الإقطاعية المتعاونة مع الاستعمار الرأسمالى ، أو نظم عسكرية أقامتها «البرجوازية الصغيرة» المنتكسة . ولا غرو فقد تلقى هؤلاء علومهم في مؤسسات لاهوتية ، أو جامعات كان أساتذتها الرواد من المستعمرين الغربيين ، ثم واصلوا دراساتهم العليا في الجامعات الأوروبية بطابعها «الأكاديمي المثالى» .

على أن ضعف النمط الإقطاعي ، واستثمار البورجوازية النامية هذا الضعف ، فتح مجال التعليم لبعض أفراد الطبقة الأخيرة ، مما أسفر عن ظهور دارسين رفضوا التقليد والسلفية ، ودعوا إلى تحرير الفكر من إسارهما ، وتبنوا شعار التجديد والانفتاح على الفكر الغربي . وحسبنا أن معظمهم تلقوا في البداية تعليما دينيا ، ثم أوفدوا في بعثات إلى الجامعات الأوروبية ، اكتسبوا خلالها علما بطرائق مستحدثة في تقنية بحث التراث ، كما ألموا بالكثير من المناهج والاتجاهات التنظيرية في المعرفة ، كالوضعية والتطورية والعضوية والفرويدية وبعض الآراء المادية ، وحاولوا الإفادة من ذلك كله في دراسة التراث الفكري الإسلامي .

ونجح هؤلاء - والحق يقال - في تعرية الاتجاهات التقليدية وإظهار عقم طرائقها ، بعد جهود مضنية استنزفت الكثير من الطاقات ، بل تعرضت ذوات البعض لأخطار الاتهام بالمروق والإلحاد . ومن ناحية أخرى استطاعوا من طريق اشتغالهم بالجامعات إرساء الكثير من أصول العلم فيما يتعلق بمناهجه وتقنياته وموضوعاته [2] ، وأسهموا في تكوين جيل من الدارسين والباحثين لا يزال تلامذته يشكلون عمد التدريس في الجامعات العربية .

وفضلا عن ذلك أنجزوا دراسات رائدة في التراث عامدين إلى التحقيق أولا ، ثم محاولة تفسير

---

(١) راجع : على سامي النشار : نظرية جديدة في المنحني الشخصي لحياة الفارابي ولفكره . مجلة دراسات فلسفية وأدبية . المغرب ، عدد ١ ، ص ٧٩ وما بعدها .

(٢) من هؤلاء طه حسين في مجال الكلاسيكيات والأدب العربي ، وأحمد أمين في الثقافة الإسلامية عموما ، وعبد الحميد العبادي في ميدان التاريخ الإسلامي ، وأمين الخولي في اللغة العربية وآدابها .

بعض جوانبه ، وإن كانت هذه التفسيرات تفتقر إلى الوحدة والشمول [١] .وفي هذا الصدد يذكر اسم المرحوم أحمد أمين - على وجه الخصوص - كعملاق استطاع تقديم موسوعة كاملة مسحت جوانب التراث العربي كافة مسحا وصفيا رائعا - وفق معايير عصره - وفتح بذلك آفاقا واسعة لتناول جوانب هذا التراث تناولا علميا منهجيا . ومن أسف أن جهود الجيل التالي توقفت عند حد الدراسات «الميكروسكوبية» الأكاديمية المتأثرة بشكل أو بآخر بطيف السلفية ، أو المبهورة ببريق المدارس الغربية المعاصرة ، أو التائهة وراء البحث عن طريق خاص ينطلق من مسلمات تراثية بحتة ، وعجزت في النهاية عن تقديم دراسات «ماكروسكوبية» شاملة تعتمد رؤى شاملة في التفسير . وحين حاول البعض ولوج باب التفسير فقد طرقه من باب «البدع» الرأسمالية المعاصرة . ويخطىء أحد[٢] الدارسين حين تصور «انتهاء النظرة الغربية للتراث» من جانب الباحثين العرب المحدثين ؛ فلا تزال هي السائدة في المحل الأول . إذ قامت محاولات تفسير بعض جوانب الفكر اعتمادا على رؤى غربية ثبت عجزها ، وعلى سبيل المثال محاولة تفسير الأدب العربي على أساس سيكولوجي[٣] . وشغل الأكاديميون المثاليون المعاصرون بتطبيق «البنيوية» على بعض جوانب الفكر الإسلامي ، ويتهافت الآن بعض المشتغلين بالأنتروبولوجيا الاجتماعية على بدعة علم الرموز semologie[٤] بقصد اصطناعه منهجا لدراسة بعض جوانب التراث . وأخيرا قدم الباحث الأديب أدونيس محاولة في تطبيق الرؤية الفينومينولوجية على الفكر العربي في كتابه «الثابت والمتحول» .

وتكمن الدوافع الحقيقية لهذه الاتجاهات في طبيعة المجتمعات العربية المعاصرة بأبنيتها المعقدة ، ومحاولة الإنتليجنسيا الحائرة البحث عن هوية وسط صراعات اجتماعية وإديولوجية عالمية تعكس ظلالها على هذا الواقع المضطرب . وأمام حقيقة العجز عن حسم الصراعات الأساسية لهذا الواقع شاعت نزعات تقليد «الموضات» المستوردة ، خاصة ، وأن سيكولوجية العقل العربي مصابة بداء المحاكاة والتقليد والانبهار بالسلع الغربية بأنواعها كافة ، كما أن عوائق كثيرة - سيثبتها البحث - تحول دون الأخذ بالفكر العلمي المادي التاريخي وتأصيله لتنوير الوعي المعرفي العربي .

ومحاولة أدونيس في هذا الصدد خير دليل على صدق ما نزعم ، فهو يعترف صراحة بصلاحية النظرية المادية لتفسير الفكر الإسلامي ، لكنه يبدي عجزه صراحة كذلك عن الأخذ بها ، وحجته -

---

(١) نسوق في هذا الصدد محاولة طه حسين لتفسير الفتنة الكبرى حيث اعتمد رؤى كارل ماركس وفرويد ودوركايم للمعرفة دون اعتبار للاختلافات الجوهرية بينها .انظر كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** - بيروت ١٩٧٤ ص ١٧٤ وما بعدها .

(٢) عبدالعزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** - بيروت ١٩٦٠ ، ص ٨ .

(٣) راجع عز الدين اسماعيل : **التفسير النفسي للأدب** .

(٤) Pierre Guiraud : **La Semologie**, Paris.1973.

وربما التمسنا له عذرا - أن «دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الإنتاج في العالم الإسلامي تحتاج إلى مصادر صحيحة وافية عن التنظيمات الاجتماعية والمادية والإدارية والاقتصادية» وهي - حسب زعمه - غير متوافرة . . . ومن جهة أخرى يقول «أعترف أنني غير مهيأ علميا للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية فيما لو افترضنا توفر المصادر» [١] .

ومن ثم اضطر اضطرارا إلى الأخذ (بالظاهراتية) التي لا تعني أكثر من مجرد رصد منحنيات التطور في بعض مناحي المعرفة الإسلامية للكشف عن الثابت والمتحول منها . ومهما بذل من جهود في هذا الصدد فإن المحاولة في أساسها غير قادرة إلا على مجرد رصد حركة التطور في الفكر نفسه ، دون أن تجيب عن أسبابها الكامنة في الواقع الاجتماعي أصلا[٢] . صحيح أن دراسة ظاهرات الفكر يمكن أن تؤدي إلى نتائج تلقي أضواء على الواقع ، باعتبار أن الفكر إفراز للواقع وانعكاس له ، لكن تظل الانطلاقة المنهجية خاطئة طالما بقي الواقع مبهما . وبالتالى تضيع كل الجهود سدى في محاولة (تنظير) الفكر ، ناهيك عن خطأ تعميم نتائج بحث الظاهرات في حد ذاتها على الواقع ككل . وعلى سبيل المثال توصل أدونيس إلى أن (منهجه الوضعي عن مسيرة الصراع بين منحني الثبات ومنحني التحول كشف عن حقيقة سادت الحياة العربية وهي انتصار منحني الثبات وسيادته)[٣] .

وقد أثبت بحث الواقع الاقتصادي الاجتماعي - كما حاولنا - صحة هذه المقولة ، لكنه أخطأ حين انتهى إلى أن (الثقافة العربية جوهريا ثقافة تقليد[٤] وأنها (مؤسسة على الشرع لا على الحرية ، إنها مؤسسة على النص الكامل الثابت)[٥] .

فتعميم نتائج البحث الظاهراتي لا يقود إلى أحكام صحيحة حتى بالنسبة لتطور الظاهرات في حد ذاتها ، ويزداد الطين بلة حين يراد تعميم هذه المعطيات على الواقع الاجتماعي برمته[٦] .

قصارى القول إن الاتجاهات المثالية الغربية والعربية عجزت عن تقديم تفسير شمولي للفكر الإسلامي ، ومن ثم فهي قاصرة بداهة عن تنظير هذا الفكر . وهذا يقودنا إلى معرفة موقف الاتجاه المادي من الفكر الإسلامي ، وإلى أي مدى تراوحت محاولات تفسيره وتنظيره بين الصواب والخطأ ؛

---

(١) **انظر الثابت والمتحول** ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٧١ .

(٢) وهو ما حاوله أرنولد توينبي في مقولته عن التحدي والاستجابة التي أظهرت عجزا فادحا في الكشف عن قوانين حركة التاريخ ، وبالتالي لم ترق إلى مستوى النظرية ، راجع محمود اسماعيل : **البطل التاريخي بين كارلايل وتوينبي** - بحث ألقي في مؤتمر ذكرى توينبي بالعراق سنة ١٩٧٧ . أعمال المؤتمر لا تزال تحت الطبع .

(٣) **الثابت والمتحول** : ١/ ٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ٥٩ .

(٥) المصدر نفسه ٧٥ .

(٦) مصداق ذلك الاخطاء الفادحة التي أنطوت عليها دراسته فيما يختص بتقييم الثورات الاجتماعية في العصرين الأموي والعباسي .

وننوه بعدة حقائق في هذا الصدد :

أولا : أن الرؤية المادية للفكر جاءت متأخرة تاريخيا عن الرؤية المثالية ، لذلك لاتزال قضايا سوسيولوجية الفكر من المباحث النظرية المثارة لحد الساعة بين منظري المادية التاريخية وبين خصومها ، بل وحتى بين الماركسيين أنفسهم . ولم تنجز بعد دراسات تطبيقية سوسيولوجية كافية لتحكم على صواب أو خطأ الرؤية المادية للفكر عموما .

ثانيا : أن خضوع العالم العربي لفترة طويلة للاستعمار الأوروبي ، ووقوع معظمه لحد الآن في دائرة الاستعمار الثقافي ، من العوامل التي حالت دون وقوف مفكري المادية التاريخية على الحد الأدنى من المعلومات عن التراث العربي التي تؤهل لرؤية هذا التراث ضمن إطار سوسيولوجي . كما وأن احتكار القوى الرأسمالية لكثير من مقومات هذا التراث ، وعبثها الموجه نحو مسخه وتزييفه ، من العوامل التي تشكل صعوبات جمة أمام دراسته ووضعه في سياقه التاريخي الصحيح .

ثالثا : أن المحاولات الريادية بصدد دراسة الفكر الإسلامي على أساس سوسيولجي جرت في إطار ظروف تاريخية غير مواتية ؛ بسبب العزلة الطويلة التي عاشتها القوى الاشتراكية وراء (الستار الحديدي) ، وانشغالها بأساسيات البناء الداخلي -بالدرجة الأولى- عن قضايا الفكر ؛ وخاصة إذا كان متعلقا بالعالم الخارجي ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أثرت حركات التحرر الوطني في العالم العربي على أن يوجه المفكرون الماديون دراساتهم لتراث هذا العالم توجيها إديولوجيا خاصا ، عمل عمله في تجاوز الموضوعية أحيانا من قبل بعض الدارسين .

رابعا : ثم هناك طبيعة التكوين الفكري لهؤلاء الدارسين ، إذ هم في الغالب الأعم من المشتغلين (بالماركسيولوجي) أكثر منهم باحثين في حقل التاريخ ، لذلك اهتموا بالتنظير التأملي أكثر من الاستقصاء والبحث الدقيق لرصد معالم التطور التاريخي لبنية المجتمع العربي ؛ مما فت في نتائج دراساتهم ، حيث اتسمت (بالتقولب) واعتساف الأحكام .

خامسا : قلة النصوص الماركسية النظرية عن العالم الإسلامي في أعمال المنظرين الأول - كماركس وانجلز ولينين - مما يعكس ضآلة معلوماتهم عن تاريخ هذا العالم ، وإسراف واشتطاط المنظرين من بعدهم في تأويل وتفسير هذه النصوص ، واختلافهم في هذا الصدد اختلافا أبعد الكثيرين منهم عن المفاهيم الحقيقية لمعطيات هذه النصوص . وبرغم تنبيه بعض مفكري الماركسية الجدد مثل جارودي[١] ومكسيم رودنسون[٢] لخطورة هذه المنزلقات ، ومحاولتهم التعرف إلى

---

(١) حاول جارودي - لأغراض سياسية عملية - عقد وفاق بين الإسلام والماركسية وفق منهج انتقائي يحاول الربط بين عقلانية ابن رشد واشتراكية القرامطة ومادية ابن خلدون ، وبين معطيات المادية الجدلية والتاريخية . راجع مناقشتنا لآرائه في مجلة الفكر المعاصر عدد (١٠) في مقال بعنوان (جارودي والإسلام والاشتراكية) .

(٢) كما حاول مكسيم رودنسون في كتابه (الإسلام والرأسمالية) أن يثبت - في تعسف - تحولا رأسماليا في المجتمع الإسلامي ؛ سوف نناقشه مفصلا في ثنايا الدراسة .

خصائص التطور الاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي أولا ، فإن جهودهم في هذا الصدد لاتزال قاصرة ، إذ لا تعدو مجرد تصيد لنصوص من هنا وهناك في التراث العربي الإسلامي لإثبات نفي «السمة الإقطاعية ذات الخصائص المحلية» التي اصطلح عليها الجهاز الستاليني الإداري في تعريف المجتمعات الشرقية ، وإحلال صيغ بديلة تفتقر هي كذلك إلى الأساليب العلمية المنبثقة من مسح الواقع التاريخي الإسلامي . ولنبدأ بعرض النصوص الماركسية حول الصيغة التي فسر بها ماركس وانجلز طبيعة التطور في المجتمع الإسلامي ، تلك التي اصطلح عليها باسم «نمط الإنتاج الأسيوي» ، ثم نناقش اجتهادات المنظرين الماركسيين حولها .

في سنة ١٨٥٣ كتب ماركس في «السيطرة البريطانية في الهند» « . . . إن المناخ والشروط الجغرافية ولاسيما وجود مساحات صحراوية شاسعة تمتد من الصحراء الإفريقية عبر شبه الجزيرة العربية وفارس والهند وبلاد التتار إلى هضاب آسيا الأكثر ارتفاعا ، قد جعلت من الري الصناعي بواسطة الاقنية وغيرها من الإنشاءات المائية أساس المزارعة الشرقية . . . وهذه الضرورة فرضت استعمال الماء باقتصاد وبالتشارك . . . وأوجبت في الشرق تدخل الحكومة المركزي ، ومن هنا تقع على كاهل الحكومات الأسيوية قاطبة وظيفة اقتصادية محددة ، وظيفة تأمين الأشغال العامة» .

معنى ذلك أن الطبيعة الخاصة للاقتصاد الزراعى القائم على الري الهيدروليكي هي التي أوجدت نمط إنتاج يقوم على الزراعة والتشارك ، وأبرزت سلطة الدولة كقوة فعالة مستبدة باعتبارها المشرفة على نظام الري ، وحددت شكل الملكية التي هي أقرب إلى المشاعة . ومعلوم في الفكر الماركسي أن المشاعات تتسم بالسكونية .

وفي رسالة من ماركس إلى انجلز في ١٤ حزيران سنة ١٨٥٣ يقول ماركس :

«وغياب الملكية أمكن أن يقام عليه البرهان لأول مرة على نطاق آسيا بأسرها بفعل الإسلام» .

ويعلق لينين على ذلك « . . . . إن مفتاح الأنظمة الشرقية هو غياب الملكية الخاصة للأرض» .

وهذا يعني أن الطبقات لا تتبلور نظرا لغياب الملكية ، وبالتالى ينتفي الصراع الطبقي ، ويصبح مفتاح الموقف في يد السلطة التي هي سلطة طغاة مستبدين بفعل حيازتها «الفائض القيمة» من طريق الريع الخراجي العيني .

وكتب ماركس في رأس المال « . . . إن الريع العقاري يشكل في آسيا العنصر الرئيسي في الضرائب ، ويدفع عيناً ، وهذا الشكل من الريع الذي يرتكز إلى علاقات انتاج سكونية يصون بدوره نمط الإنتاج القديم» .

ويترتب على ذلك تجميد الصراع الطبقي ، وإن سمح الوضع بوجود «بورجوازية» فهي بالضرورة مرتبطة بالدولة .

ويرد في الكتاب نفسه «أن الدولة - المستبد الشرقي - التي يواجه التاجر في شخصها المالك الرئيسي لفائض الانتاج ، ترمز إلى الغني الموجه إلى المتعة» .

فعدم تنامي البرجوازية لهذا السبب يعني تجميد التطور الاجتماعي ، ويسود نمط إنتاج خاص يفرز بناء فوقيا خاصا متسما بالسكونية والجمود . ويقول أنجلز في هذا الصدد «إن الأسباب البيئوية والمناخية بوجه خاص هي التي تفسر وجود وأهمية الحكومة المركزية المسيطرة ، وانعدام الملكية الخاصة وإشراف الدولة على الأرض ، وفي خاتمة المطاف الأشكال السياسية والدينية لتاريخ الشرق» .

على أنه في عام ١٨٨١ يراجع ماركس هذه الأفكار التي تضمنتها «صيغة نمط الإنتاج الأسيوي» فيؤكد «أن كل نمط إنتاج قابل لأن يتطور في اتجاهات متباينة تبعا للظروف الخارجية وتبعا للوسط التاريخي الذي تتواجد فيه» . ويشير إلى أن «البنية الداخلية لكل نمط إنتاج بما ينطوي عليه من تعارضات تتطور تبعا للظروف في اتجاهات وأشكال وسرعات متباينة» .

وهذا النص الأخير على جانب كبير من الخطورة ، وسنعتمد على معطياته في مناقشة التفسيرات المختلفة للمفكرين الماركسيين لصيغة نمط الإنتاج الأسيوي كما توحي بها النصوص السابقة .

أوحت النصوص السابقة للمؤرخين الماركسيين [١] بتصورات جاوزت الصواب عن طبيعة المجتمع الشرقي ، لالتزامهم «الدغمائي» بالمعطيات المباشرة لنصوص تكاد تكون متباينة في مفاهيمها . وعلى سبيل المثال ذهب فاسيليف واستوتشيفسكي إلى أن «هذه المجتمعات تركيب من أنماط مختلفة ولاسيما من الرق والإقطاع» . ويضيف ميليكيشفلي «أن مجتمعات الشرق الأوسط القديم تقوم على أساس تعايش وتشابك الرق والإقطاع وبعض السمات الأسيوية النوعية» .

وقد أبدى جان شينو عدم موافقته على هذه الأحكام ، ونوه بأن المسألة لا يجب أن تبحث على الصعيد النظري ، فرغم أهمية نصوص ماركس ، فمن السخف الاعتماد عليها وحدها [٢] ، لكنه لم يقدم تصورا بديلا ، واكتفى بطرح صائب لحقيقة المشكلة ، مؤجلا الإجابة عنها ريثما تظهر دراسات حقلية وافية .

أما يوجين فارغا فقد اعتمد على نصوص ماركس وأنجلز وحللها تحليلا خاصا ، وانتهى إلى أنه لا توجد أنماط «خالصة» ، وإنما هي دائما عرضة لتغيير دائم ، فإلى جانب النمط السائد تتعايش مخلفات الأنماط الآفلة وبراعم نمط الإنتاج القادم [٣] . وما انتهى إليه بديهية ماركسية معلومة ، أما

---

(١) أنظر : **حول نمط الإنتاج الأسيوي** ، ص ٦١ .
(٢) المصدر نفسه ص ٧٦ .
(٣) المصدر نفسه ص ٩٦ .

الذي لا يزال مجهولا فتحديد نمط الانتاج السائد والانماط الهامشية المتواجدة ، وهو ما لم يقدم عنه إجابة شافية .

وأبرز غودلييه حقيقة هامة على الصعيد النظري كذلك ، حين رأى أن «المسألة ليست عودة إلى ماركس لأن هذه العودة تعني والحالة هذه الرجوع إلى مرحلة تم تجاوزها من الإعلام العلمي» . فنصوص ماركس السابقة حصاد معارف الثقافة الألمانية آنئذ ؛ حيث أفاد من هردر وآرائه عن سكونية المجتمعات الصينية القديمة ، وكذا هيجل الذي أعطى صورة مروعة عن إمبراطور الصين «المستبد الشرقي» ، وأخيرا أفاد من رؤى الاقتصاديين الكلاسيك فيما يتعلق بنظم الري والضريبة الخراجية العينية ، بالإضافة إلى معلومات أخرى في هذا الشأن أخذها عن جونز وجون ستيوارت مل .

وبرغم اختطاط غودلييه منهجا قويما في إيجاد حل للمشكلة ؛ قوامه التعويل على التراكمات الإبستمولوجية ، والاسترشاد بالمفاهيم النظرية الماركسية في إجراء مسح شامل دقيق لمعالم التطور في تلك المجتمعات ، إلا أنه أطلق أحكاما مطلقة معزولة عن معرفة طبيعة الواقع الاقتصادي - الاجتماعي . فانتهى إلى أن الشرق شهد حضارات زراعية شبه ساكنة ؛ واقفا بذلك موقفا وسطا بين نصوص ماركس الأولى التي تقول بالثبات الجمودي ، والنص الأخير - في عام ١٨٨١ - القائل بإمكانية الحركة . وهذا الحكم المبنى على مجرد التأملات النظرية لم يفض إلا إلى مزيد من تعقيد المشكلة ، فبعد لجاج طويل توصل إلى صيغة غريبة مؤداها «أن المجتمعات الشرقية تؤلف شكلا انتقاليا من المجتمع البدائي الهمجي إلى الحضاري . وأن هذا الانتقال يستسلم لركود بائس شبه أزلي على هامش التيار الكبير المفضي إلى الرأسمالية . . . . إنه انتقال لا يفضي إلى المجتمع البورجوازي الذي هو أكثر أشكال الحضارة دينامية»[1] .

وفي الطريق نفسها سار إيف لاكوست ؛ حيث انتهى إلى القول بتباطؤ حركة التطور الاقتصادي الاجتماعي حينا من الزمن ، ثم توقفها لتفضي إلى حالة دائمة من السكون ، ويعزو هذا المسار الغريب إلى أن هذه المجتمعات «كانت تاريخيا مناطق بدون بورجوازية»[2] . ويستعير آراء مورجان - في الأنثروبولوجيا - بخصوص المجتمعات البدائية ، ويطبق مقولته في «الديمقراطية العسكرية»[3] على

---

(١) حول نمط الانتاج الأسيوي ص ٢٠٨ ، ٢٤٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) لاكوست : العلامة ابن خلدون ، الترجمة العربية ، بيروت ، ص ٩

(٣) وتعني نوعا من التنظيم القبلي قوامه اتحاد مجموعة من القبائل تحت زعامة رئيس محدود السلطات ، يستشير مجلسا من شيوخ القبائل يدير شئون النظام . بحيث تصبح لكل قبيلة أرضها المشاعة ، وبالتالي ينتفي وجود الطبقات ، ونظرا لتحقيق الحماية والأمن للجميع يتمتع رؤساء العسكر بسلطات استثنائية . وقد أخذ انجلز بهذا التحليل في تفسير بعض المجتمعات البدائية ، لكنه تحفظ فقال بعدم ثباتها ؛ فهي نظام موقت لن يدوم بمقدار ما تسمح المستندات المعروفة انجلز : أصل الأسرة ص ٨٧ - ٨٩ ، نقلا عن كتاب : حول نمط الانتاج الأسيوي ، ص ٢٩٩ .

المجتمعات الإسلامية الغربية ليبرهن على سكونية تطورها . إن تجاوزه لوحدة التطور في العالم الإسلامي ككل ، وتفسير مشرقه على أساس نمط الإنتاج الأسيوي ، ومغربه وفقا لمقولة الديمقراطية العسكرية ، يجعل الحصاد النهائي لآرائه لا يرقى إلى مستوى التنظير .

وأخيرا يطالعنا مكسيم رودنسون برأى مؤداه أن النظام الاقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط اتخذ اشكالا متغايرة وفقا للأزمنة والأمكنة ، دون أن تسد «الاقطاعية» - كما تذهب الكتابات الماركسية الرسمية - وهذا النظام عموما «لا يستند إلى التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة» [١] .

لكنه يتخبط فيقول بوقوع تحول بورجوازي استنادا إلى تراكم النقد بعيدا عن الثورة العقارية ونمو التجارة البالغ ، ووجود الأسواق المتخصصة [٢] ، بل يزداد شططا حين يرى أن هذا المجتمع شهد «صيغة إنتاج رأسمالية» [٣] . ثم يتراجع فيعتبرها من نوع خاص ، أطلق عليه «رأسمالوية» . وحتى فيما يتعلق بما سبق أن أثبته عن وجود طبقة بورجوازية مارست نشاطا في القرون الثلاثة الأولى للهجرة[٤] . عدل عنه في النهاية ليصف البورجوازية الإسلامية بالهزال [٥] .

ومرجع هذا التخبط الوقوع في المزالق نفسها التي حذر منها ، فلم يعمد إلى المسح الدقيق لتطور الواقع الاقتصادي الاجتماعي ، واكتفى بإيراد نصوص منتقاة - على مدار التاريخ الإسلامي ذي المدار الزماني والمكاني الواسع - كرسها لدعم مقولاته . وحين أدرك خطأ منهجه وعدم سلامة أدلته ، عاد ليطرح المسألة والحل المقترح طرحا نظريا ، مقتبسا مقولة ماركس الصحيحة القائلة «بوجود تطور متعدد الصور انطلاقا من طرز هي نفسها متعددة»[٦] . وهنا يصدق نقد مترجم [٧] كتابه له ولغيره من المفكرين الماركسيين الكلاسيك والجدد الذين تناولوا المشكلة حيث قال :

« إن أحدا لم يحاول مسحا شاملا للموضوع ، وحتى رودنسون - الذي كتب فيه عشر صفحات - تساءل فيها دون أن يقطع بجواب نهائي عما إذا كان الاقطاع أو نمط الانتاج الأسيوي هو الصيغة التي بنى عليها تفسيره للتكوين الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي» .

لكن هذه الدراسات وغيرها قد أفادت من حيث لا تدري في إبراز أهمية إيجاد حل للمشكلة

---

(١) انظر : **الإسلام والرأسمالية** - ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١١٨ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٥ - ٧٧ .
(٣) المصدر نفسه : ١٠٢ .
(٤) المصدر نفسه : ١٠٤ .
(٥) المصدر نفسه : ١٠٣ .
(٦) المصدر نفسه : ص ١١٠ .
(٧) المصدر نفسه ، مقدمة الكتاب ، ص ١٤ .

استنادا إلى معطيات نصوص ماركس وانجلز ، والتراكم الإبستمولوجي اللاحق ، وعدم جدوى التأمل النظري والتأويل العقلي في غياب المعلومات الأولية المبعثرة في كتب التراث العربي ، والتي يمكن فقط بجمعها ودراستها وضع القدم الأولى على طريق الحل المنشود .

وإذا كنا قد بدأنا العمل من حيث انتهى السابقون إلى توصيف المشكل ، ووفقا للحلول المقترحة ، فيجدر بنا أولا أن نناقش النصوص في ضوء معارفنا عن تفصيلات التاريخ الإسلامي ، ومن خلال عمل في الحقل يقرب من العشرين عاما ، مكتفين في هذا الصدد بملاحظات أولية تاركين أشواط البحث تقود إلى الإجابة الشافية عن طبيعة تطور الواقع الإسلامي الاقتصادي الاجتماعي . فالإلمام الدقيق بتاريخ العالم الإسلامي هو حجر الزاوية لاختبار الافكار النظرية السابقة عن طبيعة تطوره ، ولن يتسنى إيجاد الحل المنشود إلا على يد المؤرخين أنفسهم كما نوه بذلك وولش وكولنجوود ، وكما ذكر غودلييه[1] « أن العلم التاريخي يعبىء ويوحد العلوم الإنسانية كافة ، ولقاء ذلك يستطيع أن يكتشف المنطق المستمر للبنى والمسالك الاجتماعية» .

وأول ما نلاحظه بصدد النصوص الماركسية الأولى عن «نمط الإنتاج الأسيوي» أن منهج تحليلها يجب أن يفطن إلى تسلسل صدورها تاريخيا ، فما صدر منها حول منتصف القرن التاسع عشر مرتبط بكم إبستمولوجي محدود عن أحوال الشرق الإسلامي ، ومن خلال رؤى مفكرين - لا مؤرخين - مثاليين تضخمت لديهم نزعات «الأوربة» المتحاملة على الشرق ودوره الحضاري . وإذ أفاد صائغو المادية التاريخية من هذه المعلومات ، فلا يعني ذلك أكثر من افتراض فرضيات أولية في ضوء الإبستمولوجيا المتاحة . ولن يشكل ذلك نقطة ضعف جوهرية في المادية التاريخية بقدر ما يثبت اتساع آفاقها ، طالما لا يفت ذلك في قوانينها الأساسية .

إن فهم هذه النصوص يجب أن يدور في إطار كونها مجرد «تصور كروكي» أولي لموضوع مطروح للبحث والدراسة ، ولم يكن ماركس وانجلز ليعتقدا بأنهما قد قالا الكلمة الأخيرة في الموضوع . إذ من الناحية العلمية يستحيل على تلك السطور المعدودة أن تقدم تفسيرا نهائيا لتاريخ امبراطورية - كالعالم الإسلامي - مترامية الأطراف ، وعلى مدار زمني يتجاوز قرونا عشرة . وتبدو وجاهة هذه الملاحظة إذا ما وضع في الاعتبار أن المعطيات التي طرحتها النصوص تتعلق ببعض بلاد الشرق كالصين والهند ، ثم جرى خطأ تعميمها على العالم الأسيوي برمته ، في وقت نعتقد أن معلومات ماركس وانجلز عن الإسلام كانت لا تتعدي النذر اليسير .

ومع ذلك تتضمن النصوص الكثير من الحقائق الهامة التي أثبت البحث التاريخي المباشر صدقها ؛ منها خاصية تباطؤ التطور ونسبيته من مكان إلى مكان ومن مرحلة إلى أخرى . وتلك

---

(١) حول نمط الانتاج الاسيوي ص ، ٢٨٠ .

الحقيقة سبق أن فطن إليها هيجل وهردر وغيرهما قبل ماركس ، وأكدها بعده بعض كبار المشتغلين بدراسة التاريخ [1] فضلا عن مسيرة التاريخ ذاتها ، فإلى الآن لم تقع الثورة البورجوازية الشاملة في العالم الإسلامي وحسب ذلك شهيدا .

لكن «تباطؤ» التطور لا يعني القول «بالسكونية» أو الجمود كما تشير بعض النصوص صراحة ، كذا تأويلات شارحيها . فلو صح ذلك لعطل أهم قوانين المادية التاريخية ، وهو قانون الصراع وما يترتب عليه من دينامية .

إن البحث أثبت - وبامتياز - تحقق مقولة الصراع في كيان حركة المجتمع الإسلامي من المبتدأ وإلى الآن ، بين قوتين أساسيتين : البورجوازية والاقطاع ؛ حيث مر بجولات تبادل فيها الطرفان النصر والهزيمة ، إذ ساد النمط الإقطاعي أحيانا ونمط الإنتاج البورجوازي أحيانا أخرى ، وفي كل الأوقات تواجدا ، أحدهما كنمط سائد والآخر ثانوي ، واستمر الحال على هذا المنوال قرابة قرون خمسة انتهت بالحسم لصالح الإقطاعية التي سادت نهائيا ، مع تواجد القوى البورجوازية تواجدا هامشيا .

والنصوص الماركسية الأولى تلقي أضواء مبهرة على أسباب أزمة البورجوازية وعوامل ضعفها وهزيمتها في النهاية ، ولعل أهم هذه العوامل طبيعة نشأتها في مجتمعات زراعية محاطة بصحاري شاسعة ، وما تفرزه العوامل البيئية تلك من معوقات داخلية وخارجية . فعلى الصعيد الداخلي ، يؤهل المجتمع الزراعى لظهور الدولة المستبدة بحكم تحكمها في نظام الري - مصدر الحياة - [2] ، ويؤدي ذلك إلى حيازتها للأرض ومساندتها «للإقطاعية» ، مما يجعل أعباء البورجوازية فادحة ، إذ عليها أن تتصارع مع السلطة فضلا عن الطبقة الإقطاعية التي تدخل في حمايتها . وأمام الإخفاق والعجز تضطر إلى أن ترضخ وتكرس نشاطها لخدمة الدولة ، فتتاجر في الكماليات ، وتستثمر رأس المال في شراء العقار ، فتلتقي في مصالحها مع مصالح الإقطاعية . وفضلا عن ذلك ، فلكون الزراعة هي الحرفة الرئيسية يظل السواد الاعظم من السكان فلاحين ، والفلاحون دائما «احتياطي للبورجوازية» ، والبورجوازية هنا «هزيلة» غير قادرة على أن تلعب دورها التاريخي في الاستناد إلى «البروليتاريا» للقضاء على الاقطاع ؛ وهذا يفسر فشل معظم الحركات الثورية التي قادتها البرجوازية في معظم عصور التاريخ الإسلامي .

ومن ناحية أخرى تبرز النصوص السابقة طبيعة الملكية العقارية كعامل أساسي في «ميوعة» الصراع ، نظرا لارتباط تبلور الطبقات بشكل الملكية ، وقد أثبت البحث ميوعة أشكال الملكية في

---

(١) راجع : توينبي : مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة فؤاد شبل ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٣٥٩ .

(٢) للعلامة ابن خلدون آراء صائبة في ارتباط تكوين السلطة والنفوذ بقدر التحكم في مقدرات العيش ، وله وجهة نظر طريفة حول فقر المشتغلين بالآداب وثراء المشتغلين بالصنائع ،

العالم الإسلامي ما بين إقطاع انتفاع أحيانا ، وإقطاع رقبة في أحيان أخرى ، وما بين ملكية خاصة بصغار الملاك أحيانا ، وانعدامها في أحيان أخرى ، وما بين أرض موقوفة على « بيت المال » أو حبوس أو مشاعات أو نظام للمزارعة والمشاركة . . . الخ . باختصار أسهم عدم استقرار نظام ثابت للملكية في عدم تبلور تكوينات طبقية خالصة ومحددة . مما أثر بدوره في ميوعة الصراع الطبقي .

لكن جزم هذه النصوص بعدم وجود الملكية أصلا وانتفائها تماما ، خطأ فادح له مغزاه في الدلالة على افتقار ماركس وانجلز - في تلك الفترة - إلى معلومات صحيحة عن النظام الاقتصادي الإسلامي . ويرتبط بهذا الخطأ خطأ مترتب عليه ؛ ألا وهو الجزم بسريان الضريبة الخراجية العينية ، وانتفاء وجود الضرائب النقدية ، وكتب الخراج والأحكام السلطانية وحتى الحوليات التاريخية العامة تنفي بشكل قاطع هذه المقولة ، وتوضح تراوح النظام المالي في العالم الإسلامي ما بين الأخذ بالشكلين معا ، بل في كثير من العصور جرى الاقتصار على جباية الدولة للخراج نقدا .

وتصدق النصوص الماركسية في أيلولة فائض القيمة في الغالب إلى الدولة من طريق ضريبة الأرض - الخراج - وتأثير ذلك في تمييع الصراع الطبقي ، وقيام الدولة كذلك بمحاولة تحقيق التوازن بين القوى الاجتماعية ، والتدخل المباشر «لإقرار المصلحة» و«التعايش» ، مما يعوق في النهاية مسيرة البورجوازية ؛ وتكون النتيجة تكريس النظام القائم . كذلك تبرز النصوص دور العوامل الخارجية في هذا الصدد ممثلة في القوى الصحراوية وطبيعتها البدوية[1] ، وانسيابها داخل العالم الإسلامي لتدعم النمط الإقطاعي ، وتمده بدماء جديدة عسكرية تزيد من قوته ، وبالتالي تصعب من مهام البورجوازية في مواجهته . ولسوف نلاحظ دور الشعوب التركية والمغولية في هذا الصدد ، وتأثير ذلك على حسم الصراع أخيرا لصالح الإقطاعية[2] .

إن النصوص الماركسية السابقة لعام ١٨٨١ تنطوي على الكثير من الحقائق التي أثبت البحث صحتها ، لكنها كذلك تحمل الكثير من الأخطاء الراجعة إلى قصور في المعرفة . ومن المؤكد أن معارف ماركس حول الإسلام ازدادت بعد ذلك اتساعا[3] ، بحيث لم يتورع عن مراجعة آرائه التي تضمنتها النصوص الأولى ، وخاصة ما يتعلق منها بالسكونية والجمود . لذلك نراه في النص الذي

---

(١) للمؤرخ الانجليزي المعروف أرنولد توينبي آراء في هذا الصدد تصور هذه القوى (كبروليتاريا) خارجية تستغل عدم قدرة (البروليتاريا) الداخلية بقياداتها البورجوازية على حسم الصراع ، وما يترتب على ذلك من إضعاف القوى كافة ، الأمر الذي يجعلها جميعا فريسة سهلة للشعوب (الإستبسية) الغازية .

(٢) يقول أنجلز في كتابه (ضد دهرنج) (لقد كان الأتراك أول من أقر في الشرق في البلدان التي فتحوها نوعا من الإقطاعية الزراعية) .راجع : حول نمط الانتاج الأسيوي ص ٨٦ .

(٣) ذكر لي المرحوم الاستاذ كمال رفعت أن أحد أصدقائه وقع على نسخة من كتاب الأموال لعبيد بن سلام تحمل توقيع كارل ماركس .

كتبه عام ١٨٨١ بصدد طبيعة التطور في المجتمعات الشرقية يؤكد - في ضوء القوانين الأساسية للمادية التاريخية - على امكانية التطور وفقا لطبيعة البنية الداخلية للنمط الكائن بما ينطوي عليه من تناقضات تتطور تبعا للظروف في اتجاهات وأشكال وسرعات متباينة . معنى ذلك أن رصد حركة التطور في بنية المجتمع الإسلامي استرشادا بقوانين المادية التاريخية العامة باعتبارها «أداة بحث» ، يمكن أن يكشف عن طبيعة هذا المجتمع بنظمه وقواه ، وبالتالى عن طبيعة بنياته الفوقية ، ومنها البناء الفكري موضوع الدراسة .

وقبل أن نستطرد لتوضيح ذلك ، من المفيد أن نعرض لجهود نفر من الدارسين العرب قاموا بمحاولات لدراسة بعض جوانب الفكر الإسلامي على هدي المادية التاريخية . وبديهي أن تظهر بواكير هذا التيار مرتبطة بظروف دولية ومحلية شهدها القرن الأخير(١) . فعلى الصعيد الدولي نجحت الثورة الروسية في إقامة تجربة اشتراكية قوامها الماركسية اللينينية ، أخذت تشع تأثيراتها لتظهر تجارب أخرى غمرت أوروبا الشرقية والصين . وكان تصاعد المد الاشتراكي نتيجة طبيعية لتفاقم تناقضات الرأسمالية العالمية . وجاءت حركات التحرر الوطني في العالم العربي لتهز كيان الاستعمار الغربي هزا عنيفا ، وبالتالى معارفه وأفكاره . واتجهت بعض الدول المتحررة من الاستعمار إلى الاشتراكية لتعيد صياغة نظمها الاقتصادية والاجتماعية ، متعاونة في هذا السبيل مع القوى الاشتراكية العالمية . وأسفر هذا التعاون ضمن ما أسفر عن الانفتاح على الفكر الاشتراكي ، الذي كان يصور من قبل الإمبريالية العالمية للشعوب المستعمرة تصويرا مشوها ممسوخا . وأخذت شرائح من «الإنتلجنسيا» العربية تعرف أصول هذا الفكر ونظرياته ، وأوفدت بعثات علمية إلى الدول الشرقية الاشتراكية ، عادت لتحتل مواقعها في المؤسسات الثقافية والتعليمية بعد استيعابها حقائق ومفاهيم الفكر الاشتراكي ومفاهيمه . وفي ضوء هذه المفاهيم الجديدة طرحت قضايا الفكر بعامة ، والفكر العربي الإسلامي على وجه الخصوص ، وأحدث هذا الطرح ردود فعل عنيفة من جانب التيارات المحافظة والليبرالية ، وشهد العالم العربي معارك ثقافية بين التيارات كافة ، عكست بطبيعة الحال نوعية أبنيتها الاقتصادية وقواها الاجتماعية . وارتبط تواجد الفكر الاشتراكي في الساحة مدا وجزرا بطبيعة النظم الموجودة وموقفها من هذا الفكر تأييدا أو معارضة . وفي كل الظروف تمت تعرية المناهج

(١) وقف بعض المؤرخين المحدثين على هذه الحقيقة ، فقد ذكر الدكتور عبدالعزيز الدوري أن (الثورات الاقتصادية والاجتماعية والفكرية أدت إلى هزة في دراسة التراث من حيث التوسع في فروعه وفلسفته واتجاهاته) .راجع : **علم التاريخ عند العرب** ، ص ٧ .

التقليدية العقيمة ، رغم ممارسة ضغوط متعددة الأشكال على أصحاب الاتجاه الإشتراكي ؛ حتى ليذكر مكسيم رودنسون [١] أن أولئك الذين «أوتوا معرفة على التشكيك في المناهج التقليدية العقيمة لا يستطيعون - لأسباب اجتماعية - التشكيك بها علنا وإن شكوا بها أنفسهم» .

ولعل ما يقصده رودنسون بالأسباب الاجتماعية تلك ، عودة المد الامبريالى إلى العالم العربي ، وانتكاس معظم التجارب الاشتراكية ، وإقامة نظم مرتبطة بالامبريالية الجديدة ؛ وبالذات على الصعيدين الاقتصادي والثقافي .

في هذا المناخ - غير الملائم - جرت محاولات عدد من الدارسين لدراسة بعض جوانب التراث وفقا لمنظور سوسيولوجي ؛ فعلى الصعيد الأكاديمي أنجزت بعض الرسائل الجامعية برؤية اقتصادية اجتماعية [٢] ، كما تناول بعض الأساتذة الجامعيين [٣] بعض جوانب التراث العربي وفقاً للمنظور ذاته . وأسهم لفيف من الكتاب والمفكرين [٤] بدور في هذا الصدد ، فأثاروا مشكلات التراث في جوانبها المنهجية والتنظيرية ، بالاضافة إلى دراسات متنوعة لبعض موضوعاته . وبرغم افتقار معظمها إلى المعلومات الأولية ، وتطبعها بطابع إعلامي أكثر منه علمياً ، إلا أنها نبهت الأذهان إلى امكانية تناول أعقد مشكلات التراث على أساس سوسيولوجي . وقد أجمع الباحثون من أصحاب هذا الاتجاه على أن المشكلة الأساسية التي واجهوها هي الافتقار إلى دراسة شاملة لتطور بنية المجتمع العربي يمكن الاستناد إليها في معالجة معارفه . ولما كانت هذه المهمة منوطة بمؤرخي التاريخ الإسلامي ، فمن أسف أن أحدا لم ينجز عملا في هذا الصدد ؛ اللهم إلا مجرد دراسات توصيفية متجزئة للأحوال الاقتصادية ومظاهر الحياة الاجتماعية تأتي بشكل عابر ضمن تأريخاتهم لدولة من الدول أو عصر من العصور . ولم يحاول أحد - إلا نادرا - [٥] تكريس شيء من فهم للأساس الاقتصادي الاجتماعي في صياغة الاحداث السياسية والحياة العقلية ووضعها في إطارها التاريخي الصحيح .

---

(١) الإسلام والرأسمالية ،ص ١٣٣ .

(٢) تحت اشراف الدكتور محمد أنيس بجامعة القاهرة ، تكونت نواة مدرسة لإعادة دراسة التاريخ العربي على أساس المنهج السوسيولوجي .

(٣) منهم الدكاترة حسن محمود وعبدالعزيز الأهواني ومحمود عودة ومحمد الجوهري وحسن حنفي وعبدالمنعم تليمة وهم أساتذة بالجامعات المصرية ، وطيب تيزيني بجامعة دمشق ، ووداد القاضي بجامعة بيروت ، وعبدالأمير ديكسن بالعراق ، والجابري بالمغرب ، والحبيب الجنحاني بتونس .

(٤) تبرز في هذا الصدد أسماء أحمد عباس صالح وعبدالرحمن الشرقاوي ومحمد عمارة وأحمد صادق سعد ، ومحمد خلف الله .

(٥) نذكر في هذا الصدد محاولة الدكتور حسن محمود في تفسير بعض أحداث العصر العباسي الأول ، والدكتور عبدالعزيز الدروي في إلقاء أضواء على العصر العباسي الثاني .

وترتب على ذلك تعثر بعض المحاولات الجادة في التأريخ للفكر الإسلامي رغم توافر الوضوح النظري والوسائل المنهجية لأصحابها، نذكر في هذا المجال محاولة الدكتور طيب تيزيني في دراسة الفكر الفلسفي العربي في العصور الوسطى، إذ خانه التوفيق في كثير من أحكامه، نتيجة عدم الإلمام بتطور بنية العالم الإسلامي من ناحية، وإبهام النصوص الماركسية في تصور هذه البنية، وألغاز تأويلات الشراح الإديولوجيين لها من ناحية أخرى، فكان عمله ريادة صعبة في أرض وعرة.

لقد لخص تيزيني المشكلات التي صادفته - بما لا يخرج عما انتهينا إليه - وأوضح عقم الدراسات السابقة وسقامة مناهجها، ونادى بالحلول المقترحة، وبين صعوبة الخوض فيها[1]. وشاركه الرأي باحث آخر[2] في الحقل نفسه حيث لخص المشكلة بقوله: «إن دراسة الواقع الاقتصادي الاجتماعي للعالم الإسلامي في تطوره أمر صعب وعملية معقدة شاقة، لأن المجتمع الإسلامي لم يكتب بعد تاريخه.»

إنطلاقا من هذه الحقيقة التي أجمع عليها أصحاب الرؤية السوسيولوجية عربا وغير عرب، يتصدى هذا العمل للقيام بمحاولة أولى لوضع معالم أساسية على طريق لازال وعرا غامضا رغم كثرة سالكيه. ومنهجنا في طرقه قائم على أساس البدء بدراسة الوضع الاقتصادي والبناء الاجتماعي في تطوره التاريخي، وعلى صعيد الرقعة الإسلامية برمتها؛ في محاولة وضع معالم جديدة وفقا لمعطيات عمليات المسح العام، وما تبرزه من منحنيات ومنعطفات في مسيرة تطوره، ضاربين صفحا عن المعايير الكلاسيكية التي تقسم هذه المسيرة إلى أسر حاكمة أو حقب زمنية عشوائية.

وتتناول هذه الدراسة مراحل ثلاث أساسية، أفردنا لكل مرحلة جزءا خاصا بها، فالجزء الأول يعرض للصراع بين البورجوازية والاقطاع منذ عصور ما قبل الإسلام وحتى انتكاسة الصحوة البورجوازية الأولى حول منتصف القرن الثالث الهجرى، يتلوه الجزء الثاني الذي يبدأ بعودة المد الاقطاعي حول التاريخ نفسه ثم انحساره أمام الصحوة البورجوازية الأخيرة التي استمرت حتى منتصف القرن الخامس الهجرى، وأخيرا يتضمن الجزء الثالث الانتكاسة النهائية للبورجوازية وسيادة النمط الاقطاعي العسكري طوال القرون التالية.

وهذا الشطر الأول من العمل ينقسم بدوره إلى مباحث ثلاثة، يعرض المبحث الأول لدراسة تطور الواقع الاقتصادي بنمطه السائد وأنماطه الهامشية، ثم محاولة رصد القوى الاجتماعية، تأسيسا على نتائج المسح الاقتصادي، وإلقاء أضواء سريعة على طبيعة حركة التاريخ في جوانبه السياسية والعسكرية من خلال عملية الصراع الاجتماعي. وننوه بأن البحث تصدى لرصد حركة التاريخ في

---

(١) أنظر: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط. دمشق ص ١٣٢.

(٢) الجابري: **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية - المغرب، العدد الأول، ص ٣٣.

أجزاء العالم الإسلامي كافة محاولا توضيح وحدة الحركة ، عارضا ومفسرا لنسبية نبضها بين القلب والأطراف ومجيبا - في إطار التنظير العام - عن التساؤلات كافة التي تطرحها بعض «النتوءات» أو الاستثناءات بما يوضح سيولة التطور وشموليته .

أما المبحث الثاني ، فقد خصص لاستقصاء ورصد الظواهر الثقافية كافة من علوم وآداب وفنون وعقائد باعتبارها «كلا إبستمولوجيا» ، مع التركيز على الخيوط الفكرية العامة التي تشكل نسيجها ، وربط هذه الخيوط بمعطيات الواقع الاقتصادي الاجتماعي التاريخي . وحيث شهدت هذه الفترة نشأة العلوم وتصنيفها وتبويبها ، فقد بحثنا خصائص تلك النشأة - في ضوء صحوة البورجوازية - موضحين ما انطوت عليه من ايجابيات وسلبيات ، وردها جميعا إلى طبيعة حركة الواقع ، ثم عمدنا إلى استقصاء التيارات الفكرية المتصارعة من خلال عرض كل شريحة من شرائح المعرفة على حدة ؛ موضحين حجم فاعليتها ؛ مستخلصين في النهاية قواعد عامة جرى اختبارها حقليا ؛ من طريق البحث عن أصدائها في كل شرائح المعرفة من ناحية ، ثم اختبار النتائج الكلية على صعيد الواقع السوسيولوجي الذي انطلقت منه من ناحية أخرى . وقد أثبت البحث في هذا الصدد صدق مقولة المادية التاريخية في ارتباط الفكر بالواقع .

والمبحث الثالث عبارة عن دراسة «مجهرية» لنشأة الفكر التاريخي التي ارتبطت بمرحلة الصحوة ، إعتمد فيها الباحث خبرته الخاصة بالعمل في حقل التاريخ لسنين طوال في محاولة إجراء اختبار تطبيقي أكثر دقة ، للكشف عن مدى ارتباط الفكر التاريخي - باعتباره شريحة من شرائح الفكر الإسلامي العام - في تطوره العقلي والتقني بالتطور المعرفي العام ، وبالتالى بالتطور الاقتصادي الاجتماعي .

وقد أكدت نتائج الدراسة صدق قوانين المادية التاريخية من حيث « وحدة التطور وعضويته » ، فضلا عن نجاح استخدامها «كأداة بحث» - في التحقيق والتحليل والتركيب والتفسير والتنظير - أثبتت عطاءها في حقل لا يزال بكرا - رغم كثرة رواده - اقتصرت فيه جهود الدارسين على مجرد تراجم للمؤرخين وأساليبهم التقنية .

وننوه بتأجيل التنظير الكامل - الذي أعلنا عنه - لأسباب متعلقة بطبيعة المنهج ريثما يتم إنجاز الجزءين التاليين ، وإن انطوى هذا الشطر على آراء وقواعد لا تخلو من فائدة - على الأقل - في نسج خيوط أولية تنظيرية للفترة التي تمت دراستها .

ويؤثر الباحث الصمت فيما يتعلق بالمشكلات التي واجهته ، تاركا ذلك - والتجربة برمتها - لتقديرات الدارسين في حقل الإسلاميات والفكر بعامة .

والله ولي التوفيق . . .

محمود إسماعيل

فاس في ٢٨/ ٧/ ١٩٧٨

المبحث الأول

خلفيــــة ســوسيو - تاريخيـة

١ - إرهاصات بورجوازية في عصر ما قبل الإسلام

إن فهم الفكر الإسلامي في دور التكوين لا يتم بمعزل عن الوراء التاريخي للبيئة التي تمخضت عن ميلاد هذا الفكر ، ودراسة الوراء التاريخي وفق منظور سوسيولوجي من الأمور المستحدثة والعسيرة فيما يتعلق بتاريخ العرب والإسلام . ولكن لا مندوحة عن الاقدام - بل المغامرة - لتحليل الواقع الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع العربي قبل الإسلام ، كضرورة منهجية اقتضتها طبيعة المحاولة ، لاستقصاء المؤثرات كافة التي ساهمت في تكوين الثقافة العربية ، وظلت مصاحبة لها في مراحل تطورها التاريخي .

وإذا كان من المبالغة الادعاء بإمكانية رصد معالم البناء الاقتصادي لتلك المجتمعات المتباينة والمتنوعة على مدار زماني طويل ، ووضعها داخل نسق محدد ، فلا أقل من تحليل هذه المجتمعات - في ضوء المعلومات الشحيحة المتاحة - على أساس تأثير العوامل الاقتصادية الاجتماعية في توجيه تاريخ شبه الجزيرة العربية . وحصاد هذا التحليل يفيدنا ليس فقط في تفسير طبيعة تلك النشأة ؛ بل يلقي أيضا أضواء على مسيرة التطور العام

للمجتمع الإسلامي بعد البعثة النبوية والفتوحات العربية ؛ حيث ظل العرب وتراث العرب يمارسان فعاليات - تراوحت ضعفا وقوة - على جميع مستويات الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية داخل (دار الإسلام) .

وغني عن القول أننا نفتقر - إلى الآن - لدراسة عن مجتمعات شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وفق منظور سوسيولوجي شامل ، وأقصى ما حاوله الدارسون المتخصصون في التاريخ الإسلامي لا يزيد على مجرد النظر إلى حركة تاريخ العرب القديم من منظور (ثيولوجي) قح ، فاعتبروا الكيانات السياسية التي شهدتها البلاد «أشبه بدول ثيوقراطية يحكمها أمير كاهن يمارس السلطتين الدينية والزمنية[1]» . وإن حاول بعض فقهاء المادية التاريخية تقديم صيغ جاهزة أدخلوا في إطارها تاريخ ما قبل الإسلام ضمن تفسيرات عمموها على المجتمعات القديمة كافة ، ولعل من أشهرها تلك التي تقول بتواجد «نمط خاص من الإرتباط الشخصي بين زارعي الأرض وكبار الملاك إتخذ فيه نتاج الفلاحين الفائض شكل ريع عقاري أو خراج»[2] .

وإذا صحت تلك المقولة بالنسبة لبعض المجتمعات العربية الزراعية في طور نشأة كياناتها السياسية ، فمن الخطأ تطبيقها على تلك المجتمعات نفسها في أطوار نموها . ناهيك عن تنوع طبيعة تكوين الكيانات الأخرى التي شكلت التجارة أساسها الاقتصادي . وحتى المجتمعات الزراعية التي نشأت باليمن إرتبط شكلها السياسي بذيوع ظاهرة الإقطاع ، ولم تخرج عن إطار المجتمعات الإقطاعية التقليدية ، بحيث يمكن القول بتطورها من مرحلة البطريركية القبلية إلى مرحلة « الإقطاعية » دون حاجة إلى الظن بوجود خصوصية مميزة . وحجتنا في هذا الصدد قرينتان ، الأولى عدم وجود نمط إقطاعي نموذجي تنسحب خصائصه على المجتمعات الاقطاعية كافة . والثانية أن التذرع بوجود ذيول للنمط القبلي داخل نسيج المجتمعات الزراعية العربية اليمنية لا يعطي مبررا لخصوصية تطورها ، فأصداء الأنماط السابقة لا تجتث بالمرة إبان سيادة النمط الجديد . إنما تظل موجودة وجودا شاحبا إلى جانب النمط المتطور السائد ؛ وذلك وفقا لقوانين الجدل نفسها .

إن استقراء تواريخ الكيانات السياسية التي شهدتها بلاد العرب الجنوبية - مثل معين وقتبان وسبأ وحمير - (١٣٠٠ق .م - ٥٢٧م) يؤكد هامشية القبلية في نشأة تلك الكيانات ،

---

(١) عبدالعزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٣ .

(٢) كولزنسكي : النموذجي والخاص في المجتمعات الطبقية القديمة ، نقلا عن : طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، ط .دمشق ص ١٣٨ .

على أساس أن دافع العمل الجماعي لاستغلال مياه الأمطار الموسمية في الاستزراع ، يطيح بالصيغة القبلية التي عول عليها بعض الدارسين في تقصي أسباب قيام هذه الدول ، ومن هنا كانت ظاهرة الأحلاف لتكسير الكيانات القبلية وتكريس الجهد البشري داخل الإقليم لاستغلال موارده الاقتصادية - الزراعة أولا ثم التجارة فيما بعد - هي الأساس المعول عليه في قيام تلك الدول . وحين أصبحت التجارة - تجارة العبور - هي الحرفة الأساسية ، تقلص تماما النمط القبلي مع بقاء ذيول الإقطاع التي لم تختف نهائيا داخل الدول المشار إليها . فقيام تلك الدول في حد ذاته تعبير عن انتصار البورجوازية على الإقطاع ، وذلك بفعل عوامل داخلية أساسية وخارجية مساعدة سنتناولها بعد بالإيضاح .

المرحلة الاقطاعية إذن ثابتة تاريخيا في بنية المجتمعات العربية الجنوبية [١] . وذلك بفعل التوجيه الجغرافي الكامن في صلاحية بلاد اليمن السعيدة Arabia Filexa لإقامة نشاط زراعى بدائي أحدث تصدعا في كيان المجتمعات القبلية البطريركية ؛ لتقوم على أنقاضها بنى اجتماعية وسياسية جديدة . هذه البنى الجديدة نمت في أحضان المرحلة السابقة ؛ حيث استطاعت القبائل القوية أن تستولي على مضارب القبائل الضعيفة ، وتستغلها كقوى بشرية في زراعة الأرض ؛ بحيث أعيدت صياغة البناء الاجتماعي على أساس طبقي ؛ طبقة السادة من القبائل الظافرة ، وطبقة العبيد من القبائل المقهورة . « وكانت الأراضي الزراعية تقسم غنيمة بين زعماء القبائل المنتصرة حيث يتملك كل زعيم إقطاعية أو « محفد » . وأحيانا يقسم المحفد إلى قصور ، والقصر كالحصن أو القلعة يحيط به سور ، ويقيم فيه شيخ تحف به الأعوان والحاشية والخدم ، وهو يشبه نظام الإقطاع في الأجيال الوسطى بأوروبا»[٢] وتعرف هذه الطبقة من الحكام بالأزواء « وهم كالبارونات أو اللوردات في نظام الإقطاع [٣] . وقد تجتمع عدة محافد على شكل «مخلاف» يتولى شؤونه رئيس يسمى « قيل » [٤] ، وكان الأقيال يتغازون ويتنازعون فيغير أحدهم على جاره فيستولي على مخلافه ، وربما هزم فيفقد مخلافه بدوره . ويلقي نص للطبري[٥] أضواء على خصائص هذا النظام الإقطاعي وطبيعة الصراع بين الاقيال حيث يقول : « يكون الرئيس منهم ملكا على مخلاف لا يتجاوزه ، وإن تجاوز

(١) محمد عبدالقادر بافقيه : **تاريخ اليمن القديم** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٦٦ .

(٢) جورجي زيدان : **تاريخ العرب قبل الإسلام** ، ص ٢٥٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٥٤ .

(٤) يري بعض الدارسين أن الاقيال احتفظوا بمكانتهم في ظل المجتمع البورجوازي التجاري الذي شهد قيام الدول الكبري .أنظر : **بافقيه** : ص ١٤٤ .

(٥) **تاريخ الرسل والملوك** : نقلا عن المرجع السابق لجورجي زيدان .

بعضهم عن مخلافه بمسافة يسيرة من غير أن يرث ذلك الملك عن آبائه ولا يرثه أبناؤه ، إنما هو شأن شداد المتلصصة يغيرون على النواحي باستغفال أهلها ، فإذا أفقدهم الطلب لم يكن لهم ثبات . وكذلك كان أمر ملوك اليمن ، يخرج أحدهم عن مخلافه بعض الأحيان ويبعد في الغزو والإغارة فيصيب ما يمر به ، ثم يتشمر عند خوف الطلب زاحفا إلى مكانه من غير أن يدين له أحد من غير مخلافه أو يؤدي إليه خراجا» .

ويديهي أن النظام كان يحمل في أحشائه عوامل فنائه ، فعامل القوة هو صمام الأمن الوحيد لاحتفاظ القيل بمخلافه ، ويبدو أن موازين القوى كانت من التغير والتخلخل بدرجة جعلت من الصعوبة احتفاظ المقطع بإقطاعه لمدة طويلة ، وانتفاء وراثة الإقطاع - كما يفهم من نص الطبري - دليل على عدم رسوخ جذوره ، والإغارات المستمرة بين أمراء الإقطاع كانت قمينة بإضعافهم جميعا .

وفي الوقت نفسه الذي كان النظام الإقطاعي يتخذ فيه طريقه نحو التدهور ، كانت بواكير بورجوازية ناشئة تتكون عن طريق الاشتغال بالتجارة ، والنقوش العربية القديمة ، وكذا كتب الرحالة والجغرافيين اليونان تتحدث عن أهمية السلع الكمالية المنتجة في جنوب بلاد العرب كالبخور والعطور في تجارة العالم القديم[1] . بديهي أن يؤدي ذلك إلى أن تصبح التجارة هي أساس الإنتاج الأول بدلا من الزراعة ، وأن تتكون طبقة من التجار تحتكر التعامل في هذه السلع ، وتجني من ورائها أرباحا طائلة ، تؤهلها إلى التطلع لبسط نفوذها السياسي على مناطق الإنتاج . وإذا ما علمنا أن هذه الطبقة استطاعت حول عام ١٣٠٠ ق .م أن تبسط نفوذها على بلاد اليمن لتقيم دولة في جوف اليمن هي دول معين[2] . وإذا ما علمنا أيضا أن قيامها ارتبط بتكوين حلف تجاري من أقوى «الأقيال» الإقطاعيين تمكن من بسط سلطان الدولة ليس فقط على مضارب قبائل معين ، إنما تجاوزه إلى السيطرة على أقاليم بلاد اليمن كافة ما بين نجران وحضرموت ؛ بل امتد نفوذها إلى الشمال على طول طريق التجارة البري حتى شرقي سيناء[3] ؛ أدركنا التحول الخطير في كيان المجتمع العربي بانتقاله من المرحلة الإقطاعية إلى طور بدائي من أطوار البورجوازية .

ومن أهم معالم المرحلة خفوت فعالية الأساس القبلي في شكل السلطة ، وسيادة الملكية

---

(١) ترجع أهمية هذه السلع إلى استخدامها في الاغراض الدينية .

(٢) وعن ارتباط ظهور الدولة بحركة التجارة يذكر بليني المعينيون قوم يخترق بلادهم الممر الوحيد للبخور . وهم أول من مارس هذه التجارة ومازالوا يمارسونها أكثر من غيرهم ، حتى أن البخور ليعرف بالمعيني نسبة إليهم . أنظر : بافقيه : ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٣) ذكر استرابون أن أرضهم تقع في الجزء المحاذي للبحر الأحمر . أنظر : بافقيه : المرجع السابق ص ٣٥ .

الوراثية بشكل مؤثر ، والخروج من دائرة التمزق والعزلة المرتبطة بالإقطاع إلى عصور الوحدات السياسية الكبرى التي أخذت تلعب دورا على مستوي دولي . وقد أدى تراكم الثروات إلى استثمارها في مشروعات إنمائية زراعية ؛ بإقامة السدود والخزانات ، فضلا عن التطلع للقيام بدور أكبر في النشاط الاقتصادي العالمي من طريق الاشتغال بتجارة العبور ، والقيام بدور الوسيط في حركة التجارة العالمية بين الشرق والغرب ، بالإضافة إلى المتاجرة في السلع المنتجة محليا فكانت السلع الواردة من الهند والشرق الأقصى وتلك الواردة من شرقي أفريقية تصب في بلاد العرب الجنوبية لتنقل من طريقهم إلى الشمال ، حيث عالم البحر المتوسط ، واستمرت بلاد العرب الجنوبية تقوم بهذا الدور الهام حتى عام ٥٢٧م ، وطوال عهود أسر معين وقتبان وسبأ وحمير .

ونحن نعتبر تاريخ تلك الفترة الطويلة وحدة لا تقبل التجزئة ، فلم يكن قيام هذه الدول أو سقوطها إلا مجرد أحداث داخلية تنتقل فيها السلطة إلى قوى تجارية جديدة بفعل عوامل اقتصادية اجتماعية قحة ، وبتأثير صراعات قوى عالمية كبرى من أجل تأمين وصول السلع ، أو محاولات السيطرة على منافذ التجارة ودروبها .

والأمر الجدير بالإشارة أن نشأة الكيانات السياسية في شمالى بلاد العرب أو في أطرافها كانت مرتبطة كذلك بتأثيرات « تجارة العبور » ؛ وهو ما سنفصله بعد قليل .

فقيام الدولة القتبانية يفهم في إطار تحكم قوى تجارية جديدة في مسالك التجارة إلى الشمال ، وتطلعها إلى القيام بالدور الأساسي بعد أن كانت تقوم بدور العميل . ويفهم من الكتابات الإغريقية أنها نجحت في ذلك بتعضيد من اليونان ، ودلت بحوث وندل فيليبس على تأثر حضارة قتبان بالطابع الإغريقي . والشيء نفسه يقال عن قيام دولة سبأ التي تمثل قمة المد البورجوازي ، والتي لعبت دورا بارزا في العلاقات الدولية المعاصرة ، وبالذات على صعيد بلاد الشرق الأدنى القديم . وتكشف النقوش السبأية عن الطابع العلماني لهذه الدولة ، حيث تخلى حكامها عن الألقاب الدينية تماما ، ولقبوا بالملوك . وقيام دولة حمير مرتبط بالهيمنة على مدخل البحر الأحمر وتقدم صناعة السفن ، الأمر الذي أهلها للقيام بدور أكبر من مجرد الاشتغال بالوساطة في « تجارة العبور » فتطلعت لأن تتاجر لحسابها . يفهم ذلك من النقوش الحميرية التي تتحدث عن إهمال الطريق البري ، وكذا الكتابات اليونانية والرومانية التي تولي أمر الملاحة في البحر الأحمر اهتماما خاصا . ومما يؤكد هذا الوضع الجديد النقوش الحميرية التي تبالغ في وصف نفوذ ملوك حمير ، فتجعله يمتد - فضلا عن بلاد العرب - إلى بلاد الهند والفرس وآسيا الصغرى وبلاد اليونان وشمال أفريقية

وبلاد الحبشة . ولعل فيما تذكره المصادر الرومانية عن تعاون البطالمة ومن بعدهم الرومان في مصر مع ملوك حمير لتأمين التجارة في البحر الأحمر ، ما يوضح ضخامة دور حمير وخطورته في النشاط التجاري العالمي . إلا أن هذا الدور أخذ يتلقص نتيجة محاولات الرومان السيطرة على البحر الأحمر ، بل وصلت سفنهم رأسا إلى البحار الشرقية[1] . وترتب على ذلك ضعف الدولة وانهيارها وتعرضها في النهاية للأطماع الخارجية من قبل الفرس والبيزنطيين والأحباش ، فضلا عن تفاقم المشكلات الداخلية ، كالصراع بين اليهود والنصارى الذي لم يكن نتيجة خصومة دينية بقدر ما كان انعكاسا لأسباب اقتصادية . فقد تمكن الأحباش بايعاز من البيزنطيين من احتلال بلاد اليمن [2] ، وأدى ذلك إلى تدخل الفرس الذين طردوا الأحباش وأسقطوا دولة حمير سنة ٥٢٥م .

مما سبق تتضح خطورة الأساس الاقتصادي - الاجتماعي في توجيه المسار التاريخي لعرب الجنوب . وبديهي أن ينعكس ذلك على الجوانب الحضارية ، ولن نخوض طويلا في تبيان هذه الجوانب ، وحسبنا إبراز هذا التأثير في نظم الحكم ، ونؤجل الحديث عن الأوضاع الثقافية حيث سنتناولها فيما بعد ، كما سنكتفي بإبراز الخطوط العامة دون الخوض في التفصيلات .

وأول ما يسترعي الانتباه أنه برغم التأثير بعيد المدى للتجارة باعتبارها نمط الإنتاج السائد ؛ إلا أن نشاط البورجوازية لم يصل إلى نهاية مطافه ؛ وذلك بفعل عوامل داخلية وخارجية .

ونعني بالعوامل الداخلية ، أن الزراعة لم تفقد فعاليتها بل نمت وازدهرت [3] ؛ الأمر الذي عكس تأثيرها على النظم المستحدثة . كما وأن الفعالية الأساسية للنشاط التجاري لم تتجاوز دور الوساطة ، وحين تطلعت البورجوازية لتخطى هذا الدور وئدت وقهرت بفعل القوى الخارجية . ومع ذلك انعكس تأثيرها على النظم بشكل أكثر فعالية من معطيات أساس الإنتاج الزراعى ؛ وبطبيعة الحال أوشكت أن تستأصل جذور النظام القبلي البطريكي . لذلك

---

(١) ذهب بعض الباحثين إلى أن البطالمة سبقوا الرومان في هذا الصدد ، حيث كانت رحلاتهم البحرية تخرج من مصر إلى الهند مباشرة . أنظر : بافقيه : ص ٨٢ .

(٢) تجمع المصادر القديمة على أن الغزو الحبشي جاء نتيجة اضطهاد المسيحيين في اليمن ، وذلك بإيعاز من الإمبراطور جستنيان الذي أمد الأحباش بأسطول لهذا الغرض . ولكن الدراسات الحديثة أثبتت أن الدافع الحبشي البيزنطي كان اقتصاديا ، نظرا لتعرض مصالحهم التجارية للخطر من جراء ميل ملوك حمير للفرس . أنظر : بافقيه : ص ١٦٧ .

(٣) يدل على ذلك إنشاء سد مأرب الذي يعتبره الدكتور أحمد فخري (أشهر آثار اليمن ، وأعظم عمل هندسي في الجزيرة العربية كلها) . أنظر : دراسات في تاريخ الشرق القديم ، القاهرة ١٩٦٣ ص ١٧٥ .

لا يبالغ الدارسون حين يعممون القول بأن نظم الحكم عند عرب الجنوب كانت خليطا غريبا من الملكية الإقطاعية والأرستقراطية التجارية وبعض بصمات النظام القبلي البطريركي .

لم يكن هذا المزيج الغريب - كما نعتقد - إلا انعكاسا طبيعيا للصحوة البورجوازية المجهضة ، وهذا يفسر كيف كان الحاكم يمارس نفوذا على أقاليم واسعة ، ويجمع في يديه السلطتين الدينية والزمنية ، وكيف كان الحكم الوراثي هو النسق السائد . لكن من ناحية أخرى كان للمحليات كيانها ، وكان للسلطات الإقليمية مجالسها ورسومها ونظمها الخاصة ، وترتبط بالحكومة المركزية من طريق موظفين وسطاء .

وحتى في هذه المجالس المحلية كان للتجار الدور الأكبر في توجيهها ، بل لعبوا الدور الأكثر فعالية في المجالس الملكية الاستشارية والتشريعية ، حيث كان صوتهم أعلى من صوت شيوخ القبائل ورجال الدين [1] . ووجود هذه المجالس التشريعية والاستشارية ينم عن طابع ديمقراطي أنجزته البورجوازية .

كذلك كان إنشاء المدن مثل صرواح وتمنع وشبوه ومعين ومأرب وبراقش وظفار وصنعاء دليلا على غلبة الطابع المدني والحضري على النمطين البدوي والريفي ، ولو صح ما ذكره استرابون من أن هذه المجتمعات « شهدت نوعا من الإشتراكية في الأموال والنساء » ، لأدركنا قيمة الطفرة التاريخية التي أحدثتها البورجوازية التجارية . كذلك وجدت نظم معقدة في الإدارة والشئون العسكرية ، كجمع الضرائب وإصدار العملة [2] وحراسة القوافل وإقامة المستعمرات وتأمين الطرق وتسهيل إقامة التجار الأجانب وتنسيق الأسواق [3] إلى غير ذلك ، مما يوضح غلبة النمط البورجوازي وسيادته بالقياس إلى النمطين السابقين الإقطاعي والقبلي البطريركي .

وتاريخ عرب الشمال عولج من قبل الدارسين الكلاسيك بمعزل عن تاريخ تلك الصحوة البورجوازية ، وذلك خطأ منهجي جسيم - فيما نعتقد - انزلق إليه الدارسون

---

(١) لم يقتصر عمل الكاهن الذي عرف في النقوش باسم (رشو) على الأعمال الدينية ، بل تولى في كثير من الأحيان أعمالا مدنية وعسكرية .أنظر : بافقيه : ص ٢١٥ .وفي هذا دلالة على غلبة الطابع العلماني بفعل النقلة البورجوازية .

(٢) بافقيه : المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) لعل من أشهر القوانين المنظمة للتجارة قانون شهر هلل الذي أصدره أحد ملوك قتبان= وأمر بكتابته على نصب حجري ، في وسط مدينة تمنع ، ولايزال ذلك النصب قائما مكانه . وتدور مواد هذا القانون حول قاعدتين أساسيتين :أولا : تحديد مكان الأسواق ، ومنع التعامل التجاري ليلا ضمانا لجباية الرسوم والضرائب .ثانيا : تفضيل تجار قتبان على غيرهم بفرض رسوم إضافية على غير القتبانيين .أنظر : بافقيه : ص ٤٤ - ٤٥ .

أصحاب النظرة الإقليمية والعنصرية ، متأثرين في ذلك بنظرة القدماء التي تقسم العرب إلى قحطانيين وعدنانيين .

إن الرؤية السوسيولوجية لتاريخ العرب تثبت خطأ هذا المنحى ، وحسبنا تدليلا على ذلك أنه بالرغم من تأثير معطيات البيئة الجغرافية ، وبرغم التباينات الإثنولوجية والثقافية بين الجنوب والشمال ، فإن الهجرات من الجنوب إلى الشمال وما ترتب عليها من اختلاط الدماء ، وكذا إسهام عرب الشمال وعرب الجنوب في تكامل حركة التجارة داخل شبه الجزيرة من أقصاها إلى أقصاها ، بل وارتبط قيام الكيانات السياسية في مدها وجزرها شمالا وجنوبا بمدى الإفادة من هذا النشاط ، كل ذلك يدفعنا - دون تردد - إلى القول بوحدة تاريخ العرب قبل الإسلام .

إن ظهور إمارات الشمال - كإمارة اللحيانيين ، وكنده ، والأنباط ، وتدمر ، والغساسنة والمناذرة - ودول أخرى في الحجاز لم يحدث بمعزل عن النشاط التجاري الذي اضطلع عرب الجنوب بعبئه الأكبر . والدور السياسي والعسكري الذي لعبته كقوى «بينية» تدور في أفلاك الدول الكبرى في اليمن أو خارج شبه الجزيرة ، كل ذلك يجمعه خيط واحد هو الأساس الاقتصادي التجاري .

فإمارات اللحيانيين وكندة والأنباط وتدمر بدأت تتبلور سياسيا من خلال دورها كمستعمرات تجارية لعرب الجنوب على طريق التجارة المؤدي الى بلاد الشرق الأدنى وعالم البحر المتوسط ، ثم نمت واستقلت وارتبطت بقوى أجنبية على إثر انهيار الدولة المعينية . وليس أدل على غلبة الطابع التجاري العسكري لهذه الإمارات على حضارتها ؛ مما كشفت عنه النقوش والآثار الباقية من معلومات تؤكد ما ذهبنا إليه آنفا . فإمارتا اللحيانيين وكندة كانتا تعتمدان الخط المسند -خط عرب الجنوب- وهذا التأثير الثقافي يميط اللثام عن التبعية السياسية . وفي إمارة الأنباط[1] عبد إله عرف بـ«ذي الشرا» - أي رب الشراء - وفي نقوش تدمر يتعدد ذكر وظيفتي رئيس القوافل «ورئيس السوق» ، وكلها إشارات توحي بطبيعة دورها التجاري الذي مارسته في إطار الحركة التجارية الكبرى التي اضطلعت بها دول الجنوب . وإمارتا الغساسنة والمناذرة كانتا معبرين تجاريين إلى البيزنطيين والفرس . وظهور

(١) كانت هذه الإمارة تدور في فلك الرومان ، وتذكر المراجع ما قدمه أميرها عبادة الثالث من مساعدات لحملة جاللوس المشهورة على بلاد العرب .أنظر : عبداللطيف أحمد على : مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٠ - ٦٧ .

«الدولة المدينة» في مكة إرتبط بوقوعها على الطريق التجاري البري الذي يبدأ من اليمن جنوبا إلى غزة شمالا .

لقد وصل إشعاع المد البورجوازي إلى أرجاء شبه الجزيرة كافة باستثناء المناطق الصحراوية البدوية التي احتفظت بالطابع القبلي البطريركي . ويظهر تأثير الاساس الاقتصادي القائم على الرعي على نمطها الاجتماعي ، فظلت محافظة على وحدتها القبلية ، وأقصى ما كانت تصل إليه من تطور سياسي تمثل في شكل أحلاف قبلية وفقا لمقتضيات الصراع الدائم على الماء والكلأ ، كانت تتكون وتنفض على حسب ما تمليه الحاجة إلى العمل المشترك . وقد حفظ لنا الشعر العربي صورة واضحة عن طبيعة هذه المجتمعات فيما عرف «بأيام العرب » ، وتعني الملاحم التي دارت رحاها على أرض صحراء نجد ؛ والتي كانت بمثابة محاولة للخروج من الضائقات الاقتصادية .

ونظرا للأهمية الخاصة لبلاد الحجاز باعتبارها مهبط العقيدة الإسلامية ، نقف وقفة متأنية لإبراز أهمية الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية في توجيه مسارها التاريخي .

شهدت بلاد الحجاز مجتمعات ثلاثة أساسية في يثرب والطائف ومكة ؛ كانت مكة أشهرها بطبيعة الحال . فواحة يثرب لم تفد كثيرا من تجارة العبور التي احتكرتها مكة ، وانصرفت إلى نوع من الزراعة البدائية والصناعة اليدوية ، وكانت أشبه بمجتمع مغلق يسيطر عليه عدة قبائل يهودية « متحجرة » ، فضلا عن قبيلتين عربيتين متناحرتين هما الأوس والخزرج . أما الطائف فقد كانت تدور في فلك مكة وترتبط بها ارتباطا عضويا ، حتى قيل «المكتين» أو «القريتين» دلالة على هذا الارتباط بين مكة والطائف .

كانت الطائف أشبه بضيعة كبرى لتموين المجتمع التجاري المكي بالمواد الغذائية ، نظرا لجدب مكة التي كانت تقع في « واد غير ذي زرع » . ويشير نص الأزرقي - في كتابه أخبار مكة - إلى هذه الحقيقة من خلال ما ذكر عن بساتين العباس بن عبدالمطلب بالطائف الذي «كان يدين أهلها » .

لذلك كانت مكة مركز الحياة المدنية الأكثر تطورا في إقليم الحجاز ، ولا يرجع ذلك إلى مكانتها المقدسة بقدر وضعيتها الاقتصادية ، إذ أصبحت قبيل ظهور الإسلام أهم مركز تجاري في شبه الجزيرة بعد سيطرة الأحباش ومن بعدهم الفرس على اليمن ، وتغلغل النفوذ الروماني داخل تدمر والأنباط . ولا تعزى هذه الشهرة التجارية إلى وقوعها على الطريق البري للتجارة بين الشمال والجنوب فحسب ، إنما أيضا لكونها السوق التجاري للقبائل

العربية ، حيث تكدست بها السلع الواردة من اليمن والشام ، التي كانت تصل بشكل منتظم إلى أسواقها ، بفضل معاهدات «الإيلاف» . وقد انتهت الدراسات الحديثة [١] إلى تحولها من قرية خاملة الذكر إلى «مدينة - دولة» على غرار مدن اليونان أو المدن الإيطالية ، فكانت تغص بالأسواق والفنادق والحوانيت ودور المال وسفراء الدول الأجنبية .

ومع ذلك لا نستطيع أن نجاري بعض الدارسين [٢] الذين قالوا بوجود نمط الإنتاج البضائعي ، ونمو البورجوازية المكية نموا كاملا ، بحيث نستطيع أن نتصور نقلة حقيقية من نمط إنتاج متخلف إلى آخر أكثر تطورا . وحجتنا في هذا أنه رغم سيادة الطابع البورجوازي على شكل الحياة في مكة ، فقد اقترن بالقبلية والإقطاعية والعبودية ؛ فمثلا حلف الفضول الذي عقد بين قريش والقبائل المجاورة تظهر فيه بصمات الأحلاف القبلية ، وحكومة « الملأ المكي» كانت تعبيرا عن مزيج من القبلية وأرستقراطية التجار ؛ فإذا كانت الطبقة الحاكمة من كبار التجار ، فقد كانت تمثل في الوقت نفسه زعامات بطون قريش . وحتى طبقة كبار التجار هذه كانت في الوقت عينه ممثلة للإقطاع باقتناء المزارع والضياع . وقد اقتضي ذلك وجود قطاع عريض من الأرقاء والمعدمين الذين كانوا يتحولون في الغالب إلى أرقاء . ولأن غالبية النشاط التجاري اعتمد على «تجارة العبور» ، حيث قامت البورجوازية بممارسة دور الوساطة أساسا ؛ كانت لهذا « بورجوازية كسيحة »[٣] . ولأن البورجوازية تكتسب مقومات نموها من خلال صراعها مع الإقطاع ، ولعدم فعالية المسألة الزراعية في المجتمع الحجازي ؛ بحيث لم تظهر طبقة إقطاعية لها كيانها المستقل ، يمكن القول بأن الأساس الاقتصادي الاجتماعي المكي كان مزيجا مركبا من أنماط متباينة وإن سادها النمط البورجوازي .

ومع ذلك وجدت مقومات جذور الصرع الطبقي ، الذي تشكل على أساس القطاعات المستضعفة من صغار التجار والمعدمين والأرقاء وبعض قطاعات الشريحة البورجوازية [٤] في مواجهة الأرستقراطية البورجو - إقطاعية . ونظرا لجبروت الطبقة الأخيرة ، عبر المستضعفون

(١) أنظر كتابات لامانس ومنتجومري وات وأحمد الشريف وأحمد عباس صالح في هذا الصدد .

(٢) أنظر : دراسة طيب تيزيني سالفة الذكر .

(٣) مصداق ذلك ركون هذه البورجوازية إلى الدعة والخمول خاصة وأن عملها كان موسميا ؛ حيث تمثل في رحلتي الشتاء والصيف ، كذلك كانت الأسواق غير دائمة بل تعقد مرة كل عام . ومن مظاهر ضعف تلك البورجوازية تراكم رأسمالها وعدم استثماره إلا فيما يتعلق باقتناء الأرض . والقرآن الكريم يكشف بوضوح عن تلك الحقيقة في الآيات التي تتوعد أولئك الذين يكنزون الذهب والفضة .

(٤) يعبر عن ذلك حركات الفتوة التي اندرج فيها كثيرون من فتيان الأرستقراطية المنسلخين عن طبقتهم ، معلنين التحدي للنظام الاجتماعي القائم ، وقد عرفوا باغتصاب أموال الأغنياء لتوزيعها على الفقراء والمعدمين . أنظر : أحمد أمين : **الفتوة والصعلكة في الإسلام** .

عن أحقادهم الطبقية في صور شتى تجنح في الغالب الأعم إلى التطرف والسلبية ، أو اللجوء إلى الحلول الذاتية . نعني بذلك ظواهر الصعلكة [1] والإجارة ووأد البنات . ولم يتخذ الصراع شكله الايجابي لميوعة الواقع الاجتماعي للقوى المستضعفة ؛ فشرائح منها كانت مغلولة بقيود الأعراف القبلية ، وأخرى كانت وافدة على المجتمع ؛ وخاصة العبيد من الفرس والروم والأحباش . وهذا يؤكد مقولة أن الطبقية تولد الصراع ، لكن الصراع لا يتفجر إلا بالوعي الطبقي [2] . كانت الطبقات المستضعفة بحاجة إلى إديولوجية تنمي وتفجر الصراع ، وقد تفجر فعلا وبشكل سافر بظهور الإسلام .

ب - الدعوة الإسلامية ومجتمع الأخوة

لا يعنينا بحث الجوانب العقيدية في الإسلام ، بقدر النظرة إليه كإديولوجية متكاملة تتضمن ثورة تقدمية وتصورا شاملا «المجتمع الأخوة» . ولكون الإسلام آخر الديانات السماوية ؛ فإن شريعته جاءت لا لتعالج المشكلات الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع العربي فحسب ، بل لتنظم العلاقات الإنسانية كافة على صعيد العالم بأسره . ولأن الشريعة الإسلامية نزلت لصالح البشرية في آنيتها ومستقبلها ؛ فلم تنطو على قوانين محددة وملزمة بقدر ما حوت من مبادىء عامة قادرة على استيعاب المتغيرات . ومن هنا تبرز «جدلية إسلامية» لو أحسن فهمهما لأصبحت الشريعة الإسلامية ليس فقط قادرة على استيعاب نواميس التطور ، بل قادرة أيضا على التأثير الفعال في «ديناميته» .

وإذا كان التاريخ هو المختبر الحقيقي لصلاحية الأفكار والاديولوجيات ؛ فتاريخ انتصار الدعوة الإسلامية وانتشارها المذهل دليل ناصع على ثورية الإسلام وتقدمه . لم يكن انتصار الإسلام يعزى إلى الجانب العقيدي التوحيدي الذي تضمنته الرسالة وحسب - لأنه انتشر بين شعوب دانت بالتوحيد داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها - إنما رحبت الشعوب بالدعوة الإسلامية لأنها تضمنت حلولا ناجعة لمشكلاتها الاقتصادية والاجتماعية ، بترسيخ مبادىء

---

(١) نعني بذلك حركات الصعاليك التي تمردت على الأعراف والتقاليد السائدة في المجتمع وأقامت مجتمعات خاصة في الصحراء ، شكلت تهديدا مباشرا لمصالح الأرستقراطية من طريق نهب القوافل وتوزيع العائد بالتساوي بين أفرادها . وشعر الصعاليك يعبر أصدق تعبير عن طابع الصراع الطبقي . عن مزيد من التفصيلات : راجع : أحمد أمين : **الصعلكة والفتوة في الإسلام** ، أدونيس : **الثابت والمتحول** ج ١ ص ١٠١ .

(٢) ولعل عدم وضوح تلك المقولة لدى بعض الدارسين الماركسيين يفسر ترديهم في أحكام خاطئة حين حاولوا رصد ظاهرة الصراع في المجتمع المكي ، فذهبوا إلى نفيه ، وقالوا بطرح بديل آخر هو صيغة التعايش . راجع : طيب تيزيني : المرجع السابق ص ١٣٨ .

العدالة والأخوة والتكافل الاجتماعي ، ومحاربة الاستغلال والتسلط الاقتصادي ، فضلا عن ديمقراطية الحكم .

وإذا كان نفي هذه المبادىء هي الاعراف السائدة في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام ؛ فقد كانت كذلك أكثر رسوخا وأشد حدة [1] في المجتمعات التي اجتاحتها الدعوة الإسلامية خارج بلاد العرب . ولا معنى للاستغراق في تبيان ذلك ؛ فتلك حقائق يجمع عليها الدارسون المسلمون وغير المسلمين . ونكتفي بتلخيص ذلك في الحقيقة الثابتة في تاريخ انتشار الإسلام ، وهي أن المعارضة جاءت من قبل الأقليات المستغلة ، بينما رحبت به الأكثرية من الطبقات المسحوقة والمستضعفة [2] . حدث هذا ابان عصر الرسول ، ثم بعد ذلك في المرحلة العالمية لنشر الإسلام بعد وفاته .

ففي عصر الرسول كانت مبادىء الإسلام تشكل خطرا حقيقيا على النظام السائد الذي تمثله حكومة الملأ المكي من الارستقراطية « البرجو - إقطاعية » ؛ في الوقت نفسه قدمت ايديولوجية متكاملة للقوى المضادة التي أصبحت قاعدة وركيزة النظام الجديد . وتاريخ الدعوة الإسلامية في عصر الرسول يكشف بوضوح عن هذا الطابع الدنيوي للصراع ، وفي هذا الصدد نذكر بعض الأمثلة : كمساومات « الملأ» للرسول ص ، ومحاولة ترضيته بالمال والزعامة في مقابل تخليه عن الرسالة ، والحصار الاقتصادي بمقاطعة التعامل مع بني هاشم ، والتحالف مع الأرستقراطية اليهودية في المدينة ، ومحاولات الرسول تهديد طرق التجارة التي أسفرت عن غزوة بدر ، ومؤاخاة الرسول بين المهاجرين والأنصار ، وإقدام الرسول على صلح الحديبية ، إلى غير ذلك من القرائن البارزة التي تنم عن طبيعة الصراع الذي لم يخضه الملأ المكي لأن محمدا جاء بدعوة التوحيد[3] ، بل لكون رسالته تزلزل الكيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي من أساسه ، لتقيم مجتمعا جديدا وعلى أسس مناقضة[4] . وفي الدور المدني من تاريخ الدعوة نزلت معظم سور التشريع التي تجعل من الرسول حاكما علمانيا إلى جانب نبوته ، وحكومة الرسول صورة مثلى من التطبيق العملي لمبادىء الإسلام

---

(١) عن النظم الاقتصادية والاجتماعية في إمبراطوريتي الروم والفرس .راجع : ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** - القاهرة ١٩٦١ ، ص ٣٦ وما بعدها .

(٢) قال تعالى : (فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا) . صورة هود آية ٢٧ .أنظر كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، بيروت ١٩٧٧ ص ١٢ .

(٣) شهدت بلاد العرب قبل الإسلام عقائد تدعو للوحدانية مثل اليهودية والمسيحية والحنيفية ، ومع ذلك لم يتفجر الصراع .

(٤) كلود كاهن : المرجع السابق ص ١٢ .

سواء في تحديد العلاقات بين المسلمين أو في المعاملات مع أهل الذمة . ونلمح في سياسته تأثيرات الضرورة العملية في مواقفه وإجراءاته ، وخاصة في المسائل التي لم يرد بالقرآن نص صريح بصددها ، فكان يستشير صحابته ، وصارت هذه المواقف سننا أثرت عنه فيما بعد لتصبح الركيزة الثانية في التشريع ، وضرب المثل بذلك فى (الإجتهاد) ليصبح الدعامة الثالثة بعد وفاته .

ومن أمثلة ذلك تقسيمه الغنيمة بين العسكر بعد حربه مع يهود خيبر [1] وذلك لتعويض المستضعفين من المسلمين من المهاجرين عما فقدوه نتيجة هجرتهم . لكنه جعلها بعد ذلك « فيئا موقوفا » ، أي ملكا للمسلمين كما هو الحال بالنسبة لأرض هجر [2] .

ج : التيارات الاجتماعية وبواكير الصراع الطبقي

لا سبيل لإنكار نجاح الرسول في وضع ركائز مجتمع الأخوة ، ولكن العمر لم يمتد به طويلا ليرسخ جذور الواقع الجديد ، ولعل هذا يفسر استمرارية بعض بصمات الأوضاع القديمة [3] ، فالارستقراطية القديمة لم تستأصل شأفتها تماما ، بل ترك الرسول« لمسلمة الفتح »ممتلكاتهم وكرم بعض زعاماتهم « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن » ، وأغدق على أبي سفيان وعباس بن مرداس وصفوان بن أمية ويمنية بن حصن ، باعتبارهم «من المؤلفة قلوبهم» ، وسيكون البيت السفياني على وجه التحديد نواة للأرستقراطية القديمة التي ستلعب دورا بارزا منذ خلافة عثمان على مسرح الأحداث .

وبرغم ما أتاحه الإسلام من فرص لتحرير الأرقاء ، ووضع ضمانات لتحسين أحوالهم ، إلا أن الرق لم يستأصل تماما ، بل ستزداد أعداد الرقيق فيما بعد نتيجة الفتوحات ، وسيكون لذلك تأثيره في موازين القوى الاجتماعية عندما اندلع الصراع مرة أخرى بعد وفاة الرسول .

وفي مجتمع الأخوة أيضا نبتت بذور طبقة جديدة ممن كانوا موسرين قبل الإسلام واعتنقوا الإسلام فتمتعوا بوضعية متفوقة [4] ، بحيث صاروا نواة طبقة «أرستقراطية ثيوقراطية» [5] قدر لها أن تتولى الصدارة بعد وفاة الرسول مباشرة ، ومن زعمائها أبو بكر

---

(١) الريس : النظريات السياسية الإسلامية : ص ١٠٦

(٢) المصدر نفسه ص ١١٧ .

(٣) كلود كاهن : ص ١٥ .

(٤) كامل مصطفى الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، بغداد ١٩٦٦ ، ص ١٤ ، ١٥

(٥) مما يدل على ثراء تلك الطبقة أن الزبير بن العوام كان يملك عقارا تبلغ قيمته حوالي خمسين مليون درهم . أما عقار طلحة فبلغت قيمته ثلاثين مليون درهم . أنظر : ابن اسعد : الطبقات ، جـ٣ ص ٧٧ ، ١٥٨ .

وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف .

وكان علي بن أبي طالب رمز الزعامة التيار الذي تبنى مبادىء «مجتمع الأخوة» ، يؤازره جل صحابة الرسول ممن كانوا مسترقين أو مستضعفين قبل الإسلام وأصبحوا بنعمته عصب «النظام الجديد» . لذلك كانوا أكثر القطاعات السابقة حرصا على استمرارية السياسة الإسلامية وترسيخ مثل الإسلام .

وبديهي أن تظهر بواكير التناقضات بين تلك التيارات عقب وفاة الرسول حول قضية من يخلفه ، فلم يقع الاختيار على أساس الشورى بل كان مغالبة [١] ، وصراعا حسم لصالح الارستقراطية الثيوقراطية [٢] .

وقد حاولت الارستقراطية القديمة تعميق الخلاف بين الأرستقراطية الثيوقراطية و « شيعة » علي ، لأنها لم تستطع آنذاك أن تنافس على الصدارة ، وأحبطت المحاولة [٣] لسببين : أولا : أن الارستقراطية الثيوقراطية كانت متشبعة بروح الإسلام أكثر من ميراثها عن الجاهلية ، لأن وضعيتها الجديدة بفضل الإسلام جعلتها في تناقض مع الأرستقراطية القديمة ، فصارت بذلك أقرب إلى «التيار الإسلامي» الذي يمثله علي وشيعته .

ثانيا : أن خطرا جديدا وقع ليهدد كل التيارات السابقة ؛ مما جعلها تلتئم ، لمواجهته وتؤجل بذلك تفجير تناقضاتها المحلية .

تمثل هذا الخطر في « حركة الردة » التي طالما تنوعت اتجاهات الدارسين في تفسير أسبابها ودوافعها . ومهما قيل في هذا الصدد فلا يمكن إغفال تأثيرات العامل الاقتصادي - الاجتماعي . ونحن نعتقد بضآلة العامل الديني في تفسير الحركة ، نظرا لما أعلنه المرتدون عن استعدادهم للعودة إلى الإسلام على شريطة إعفائهم من أموال الزكاة والخراج التي كانت تؤول إلى حكومة المدينة . وكانت جذور التناقضات بين عرب الحجاز وبقية عرب شبه الجزيرة ممتدة إلى عصر ما قبل الإسلام لاحتكار قريش تجارة العبور ، ولعل تكوين الأحلاف بين قريش وغيرها من قبائل الحجاز كان استجابة لهذا التحدي . ولأن الإسلام احتفظ لقريش خاصة وعرب الحجاز عامة المكانة المتفوقة نفسها - حيث كانت المفاضلة على أساس

---

(١) أنظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٣/ ٣٨٨ .

(٢) ولعل موقف عمر في اجتماع السقيفة يلقي أضواء على هذا الصراع الاجتماعي ؛ فقد عبر عمر عن موقف طبقته حين قال عن الأنصار (يريدون أن يختزلونا من أهلنا ويغصبونا الأمر) وأردف (من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته) .أنظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٣/ ٢٢٠ .

(٣) الشيبي : ص ١٥ .

السابقة والبلاء في خدمة الدعوة - ولأن روح الإسلام لم تتغلغل بعد في نفوس القبائل العربية خارج الحجاز ؛ فقد نظر هؤلاء العرب إلى حكومة المدينة على أنها إقرار نهائي منظم لخضوعهم الدائم لسيطرة قريش .

وكانت الأساليب والإجراءات التي قمعت بها حركات المرتدين - حيث جرى استخدام العنف والقسوة والإحراق والمصادرة والاسترقاق ... الخ - ، وكان اشتراك زعماء التيارات المختلفة والتحامهم جميعا في مواجهة الخطر الداهم ، مما ينم عن الطابع « الدنيوي » للصراع ، ويخفف من غلواء التفسيرات التي ترمي إلى تغليفه بغطاء ديني قح .

ويبرز العامل الاقتصادي - الاجتماعي واضحا كذلك في تفسير الفتوحات الإسلامية ، التي كانت بمثابة تكريس للطاقة العربية كلها في معارك خارج الحدود ، فأنجزت نتائج مذهلة إبان خلافتي أبي بكر وعمر ، بضم أعظم إمبراطوريتين معاصرتين إلى حظيرة الإسلام . وإذا كان من الخطأ متابعة آراء كايتاني [1] في هذا الصدد ، فإن تحليلاته لا تخلو من مغزى عن أهمية الدوافع الاقتصادية - الاجتماعية . كذلك من الخطأ إبراز العامل الديني باعتباره الدافع الأوحد ، ولنا أن نتساءل : هل كان الإسلام قد تغلغل في صدور عرب شبه الجزيرة خارج الحجاز ممن أرغموا قسرا على اعتناقه من جديد ، بحيث اشتركوا في حركة الفتوح في العام نفسه الذي قمعت فيه حركات المرتدين ؛ هل جاهدوا فعلا مدفوعين بالعامل الديني؟

على أية حال - كان للعامل الاقتصادي فعالية ليس فقط في تفسير الموقف من جانب القوى العربية ، بل وأيضا في تفسيره من جانب الشعوب الخاضعة للفرس والروم . وكان نجاح « الارستقراطية الثيوقراطية» في إنجاز الفتوح عملا ذكيا ، إذ أنه من ناحية وسع رقعة «دار الإسلام» ، ومن ناحية أخرى أجّل تفجير المتناقضات بين التيارات المختلفة داخل الحجاز ، وبين تناقضات عرب الحجاز وبقية عرب شبه الجزيرة . وكانت السياسة الرشيدة التي اتبعها الشيخان بتغليب « الروح الإسلامية» صمام الأمن الموقت الذي كفل تأجيل الصراع ، ليتفجر بعد ذلك بشكل سافر في خلافة عثمان .

ذلك أنه بعد الفتوحات ضمت دار « الإسلام » مجتمعات فيضية ترتكز الزراعة فيها على نظام هيدروليكي معقد . وكان النظام الإقطاعي هو النمط السائد في هذه المجتمعات ، ولم يكن للعرب خبرة سابقة تؤهلهم لإحداث ثورة تنظيمية مواكبة للثورة الإديولوجية التي عمت هذه المجتمعات بفضل الإسلام ، فعمدوا إلى التوفيق بين ما هو كائن ؛ بما يتمشى مع

---

(١) عن هذه الآراء وتبني بعض المستشرقين لها .راجع : جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ط ٢ ، القاهرة ص ١٣٧

روح الإسلام . واضطلع عمر بن الخطاب بهذه المهمة العويصة ، وكان التوفيق أمرا معضلا بحيث اضطر إلى التخلى أحيانا عن بعض ملزمات الشريعة من أجل مقتضيات الواقع . وبرغم ما قدمه من حلول ، ظلت مسألة الأرض هي حجر الزاوية في إعادة الصياغة الطبقية للبنية الاجتماعية ، وبالتالى أصبحت توجه طبيعة الاحداث التي أدت إلى ما اصطلح على تسميته «بالفتنة الكبرى» . ولا مبالغة فيما ذهب إليه بعض الباحثين[1] من أن «المسألة الزراعية» هي التي أدت إلى جنوح حركة التاريخ الإسلامي نحو الملكية الوراثية ، كما كان الشأن بالنسبة لتكوين «اللاتيفونديا» الرومانية وما ترتب عليها من إسقاط النظام الجمهوري .

وعلينا أن نشير إلى أنه برغم التقارب الشديد بين سياسة الشيخين في مواجهة المشكلة الاجتماعية ، فقد تفاوتا في أحيان كثيرة في التطبيق . ولم يكن هذا التفاوت جزافا إذ كان مرتبطا بعملية «الحراك الاجتماعي» السريع ، ومواقف القوى المشكلة للبنية الاجتماعية . وعلى سبيل المثال جنح أبوبكر إلى كسب الأرستقراطية القديمة - نظرا لخطورة موقفه إبان حركة الردة - فأغدق عليها[2] ، وكان ذلك جزءاً من سياسة عامة تقوم على استرضاء التيارات الاجتماعية كافة إبان تلك المحنة وبعدها ، حين حاول توجيه الطاقات المحمومة كافة خارج الحدود ، ودليلنا على ذلك توزيعه العطاء بالتساوي بين المقاتلين .

فلما آلت الخلافة إلى عمر ، إتخذ إجراءات مغايرة لصالح التيار الإسلامي الذي تزعمه على لإحداث نوع من التوازن بين القوى ، كيما يحتفظ بالوضع المتفوق للأرستقراطية الثيوقراطية الجديدة - التي ينتمي إليها - ويكبح جماح الأرستقراطية البرجو - إقطاعية القديمة التي أخذت تتطلع للتنافس على الصدارة .

من أجل ذلك وزع عمر العطاء وفقا لمعيار مغاير لمعيار أبي بكر ، فوزعه على أساس السابقة في الإسلام والبلاء في نصرته ، فحاز أصحاب التيار الإسلامي لذلك نصيب الأسد ، بينما وضع « مسلمة الفتح» ومن على شاكلتهم في ذيل قوائم الديوان .

وكان إجراؤه بعدم توزيع الأرض على الفاتحين - وتركها في يد أصحابها بحيث يدفعون عليها الخراج للدولة[3] - يعني بطريق غير مباشر التمكين لسلطة الخلافة والطبقة التي احتكرتها ؛ فقد استهدف عمر من إجرائه هدفين ، الأول : دعم نفوذ الطبقة الحاكمة

---

(١) راجع : طه حسين : **الفتنة الكبري** ج ١ ص ١٠٩

(٢) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ج ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٣٨ .

(٣) راجع كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، بيروت ١٩٧٤ ص ٣١ .

بإكسابها « جماهيرية » بين المسلمين الجدد ، وربط ولائهم لها بمصالحهم المباشرة[1] لموازنة « جماهيرية » على بن أبي طالب وتياره . والأمر الثاني : محاولة ترسيخ أصول الطابع الثيوقراطي للحكومة ، بعد أن أبدت عناصر من الطبقة التي تنتمي إليها جنوحا نحو « الدنيوية » .

نستشف ذلك من موقف بعض الزعامات ، كعبدالرحمن بن عوف ، والزبير بن العوام من قضية الأرض حيث طالبوا بتوزيعها[2] . وقد قاوم عمر هذا الاتجاه بعنف حين حرم عليهم مبارحة المدينة إلى الأمصار ، والاشتغال بالتجارة ، واستغلال مكانتهم في حيازة مزيد من الأراضي . كان هذا الموقف بالنسبة لأرض السواد التي فتحت عنوة ، وقد جرى تطبيق السياسة نفسهاعلى الولايات كافة في البلاد التي فتحت عنوة ، فكان الفقهاء يعتبرون هذه السياسة « أصلا يقيسون على نظائره »[3] . ومعلوم أن الأرض التي فتحت عنوة كانت تشكل معظم الأراضي الزراعية في البلاد المفتوحة ، أما تلك التي فتحت صلحا فقد طبقت عليها قاعدة أن تظل في حوزة أصحابها بشرط دفع خراج عنها قيمته عشر غلتها ، لذلك عرفت بأرض العشور [4] . أما الأرض التي كانت مملوكة للحكام والاقطاعيين القدامى والذين رحلوا عنها أو قتلوا في الحروب ، فقد اصطفاها عمر وأوقفها على بيت المال [5] ، لذلك عرفت باسم « الصوافي » . وفي الحالتين السابقتين استهدفت تشريعات عمر التمكين لسلطة الدولة ، وبالطبع الطبقة الأرستقراطية .

كانت الزراعة إذن تشكل أساس الإنتاج الأول ، وحجر الزاوية في الاقتصاد الإسلامي ، أما التجارة فقد مارست دورا هامشيا برغم اتساع رقعة الإمبراطورية ، وكانت كثرة الحروب ضمن أسباب عرقلة النشاط التجاري في ذلك الحين . ومع ذلك استطاعت الأرستقراطية القديمة ، بفضل خبرتها السابقة ، وبسبب تضييق عمر على نشاطها الاقتصادي في الحجاز أن تقوم بدور تجاري هام في الولايات . وإذ لم يكن بوسع الخلافة اتخاذ إجراءات حظر على نشاطها في هذا الصدد ؛ إكتفت بفرض الرسوم المعروفة بالعشور على الصادرات

---

(١) وقد ذكر الفقهاء في هذا الصدد أن عمر مسح السواد وقدر الخراج بما تحمله الأرض من غير إجحاف بزارع أو حيف بمالك وفي ذلك ما ينم بداهة عن محاولة كسب تأييد الموالي .أنظر : ابو يوسف : **الخراج** ، القاهرة ١٣٧٣ هـ ، ص ٨٤ - ٨٥ ، الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، القاهرة ١٣٨٩ هـ ، ص ١٤١ .

(٢) **الريس** : ص ١٠٦ .

(٣) **الماوردي** : ص ٦٤ ، **الريس** : ص ١١٠ .

(٤) **الريس** : ص ١١٦ .

(٥) **المصدر نفسه** ١٤٧ .

والواردات . وبذلك احتكرت هذه الطبقة - إلى جانب أفراد من أهل دار الحرب وأهل الذمة[1]- النشاط التجاري في هذا العصر . فلم تنافسها الأرستقراطية الثيوقراطية - ربما لأسباب دينية إلى جانب حظر عمر - في هذا الميدان ، واكتفت الأغلبية من تيار على الإسلامي بمداخيلها من العطاء والمغانم ؛ وسيكون لذلك تأثيره الخطير على طبيعة نشأة البورجوازية الإسلامية ؛ حيث ارتبطت بقوى اعتنقت الإسلام قسرا ، أو قوى ظلت على عقائدها القديمة متعاونة مع قوى أجنبية ، ومقتصرة في نشاطها على دور الوساطة التجارية ، ما جعلها بورجوازية «جنينية هجينية هزيلة» لم تلبث أن تحولت إلى إقطاعية فيما بعد ، حين استحوذت على النفوذ في خلافة عثمان والسلطة منذ حكم معاوية .

من هذا العرض الموجز يتضح أن عمر بن الخطاب واجه المشكلات الاقتصادية والاجتماعية المستحدثة في عصره مواجهة غير حاسمة ، إذ لم تسفر سياسته إلا عن تجميد «الوضع الراهن» آنذاك لصالح «الارستقراطية الثيوقراطية» [2] على أساس سياسة الموازنة بين التيارين المتناقضين الآخرين . لكن سياسة الموازنة وتمييع الصراع لا تسفر إلا عن «علاج موضعي» موقت تكون نتائجه في الغالب لصالح «القوى الرجعية» . وهو ما حدث بالفعل حيث لم تعدم الأرستقراطية القديمة وسائل لدعم مواقفها ، ومسارب لنشاطاتها الاقتصادية ، أهلتها لكي تستحوذ على النفوذ أولا والسلطة كاملة بعد وقت قليل .

ويبدو أن عمر أدرك في أيامه الأخيرة ما ترتب على سياسته من مخاطر تهدد حركة التطور الإسلامي ؛ فتمنى لو أنه استقبل من أمره ما استدبر وعدل عن الكثير من إجراءاته . ويبدو كذلك أنه كان يعني العودة لاتباع سياسة من شأنها استئصال شأفة الأرستقراطيتين القديمة والمستحدثة تماما ، وفتح المجال لتنامي التيار الإسلامي الحقيقي الذي يمثله على بن أبي طالب وشيعته [3] باعتباره «الرجل الذي خبر سنة الرسول خبرة تامة ، فكان الضمانة الكبرى لبقائها على قيد الوجود» [4] .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٩ .

(٢) نشارك كلود كاهن الرأي بأن هذه الطبقة هي التي كانت بعد وفاة الرسول تمثل القوة الاقتصادية والاجتماعية السائدة في مكة والجزيرة العربية . أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٣ .

(٣) أثر عن عمر في هذا الصدد قوله : . . والله لو وليها - الخلافة - الأجلح (على بن أبي طالب) لحمل الناس على الجادة . وكان أولى به أن يعهد بالخلافة لعلي كما فعل أبوبكر بالنسبة له ، لكنه أوصى بعقد مجلس من كبار الصحابة وأناطه بمهمة اختيار الخليفة من بعده . ومعلوم أن غالبية أعضائه كانوا من زعماء الطبقة الأرستقراطية الثيوقراطية ، وبحكم مصالحهم الاقتصادية ووضعيتهم الاجتماعية ناوروا للحيلولة دون اختيار علي ، وبايعوا عثمان بن عفان بالخلافة .

(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٤ .

على كل حال أفرز الواقع معطياته ؛ فآلت الخلافة إلى عثمان وحرم على منها ، وتفجر الصراع الطبقي بين التيار الإسلامي والأرستقراطي الرجعي ليفوز الأخير وتنتكس مسيرة التطور .

كانت سياسة عثمان إزاء المسألة الزراعية هي حجر الزاوية في الأحداث التي أدت إلى الثورة عليه ، تلك الثورة التي ظهر فيها الصراع الطبقي (١) واضحا . فلم تكن «حربا أهلية» كما ذهب بعض المستشرقين ، أو «فتنة كبرى» كما صورها بعض الدارسين العرب .

وتفصيل ذلك أن النمط الإقطاعي بدأ يسود في خلافة عثمان(٢) ، فقد ذكر البلاذري أن أول من أقطع العراق عثمان بن عفان (٣) ، وكان نفسه يقتني ضياعا تدر عليه مائة ألف دينار ، سنويا (٤) . وجدير بالذكر أن معظم الإقطاعيات سواء في الحجاز أو الولايات إختص عثمان بها بني جلدته (٥) من الأرستقراطية السفيانية . وحتى مراعى المدينة حمي حماها ، فصارت حكرا على دواب بني أمية (٦) ، بل تحولت «الصوافي» التي كانت موقوفة على بيت المال إلى إقطاعيات له وذويه (٧) .

وقد أدت هذه الإجراءات إلى إحياء نفوذ الأرستقراطية القديمة لتصبح الطبقة ذات الصدارة في السلم الاجتماعي ، ولتقفز إلى السلطة ، فتتولي المناصب في البلاط وإمارة البلدان وقيادة الجيوش .

وقد تم ذلك على حساب الأرستقراطية الثيوقراطية التي أشبع عثمان نهمها بالهبات والأعطيات (٨) ، وحتى يأمن جانبها سمح لزعاماتها بالهجرة إلى الأمصار «واستثمار» مكانتهم الدينية في تحقيق أغراض دنيوية . لذلك تشرذمت هذه الطبقة ، فمالأ بعض رؤوسها «الإقطاعية الجديدة» وانضم البعض الآخر - إلى حين - إلى التيار الثوري ، واعتزل قطاع

---

(١) وقف الباحث العربي أدونيس على هذه الحقيقة ، وأورد نصوصا غاية في الأهمية توضح سوسيولوجية الصراع ، مصداق ذلك أن الارستقراطية الثيوقراطية نظرت إلى الثوار باعتبارهم غوغاء وأهل مياه ، وعبيدا وأعرابا ونزاع قبائل وعامة . . الخ .أنظر : **الثابت والمتحول** : جزء ١ ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) طيب تيزيني : ص ١٦٣ .

(٣) **فتوح البلدان** ، القاهرة ١٩٠١ ، ص ١٨٣ .

(٤) المسعودي : **مروج** ج ١ ، القاهرة ١٣٠٣هـ ، ص ٣٠١ .

(٥) يحيي بن آدم : **الخراج** ، القاهرة ١٣٤٧هـ ، ص ٧٩ .

(٦) أحمد أمين : **فجر الإسلام** ص ٢٣٨ .

(٧) يحيي بن آدم : ص ٧٩ .

(٨) المسعودي : ج ١ ، ص ٣٠١ .

ثالث الجانبين مؤثرا العافية .

تبلور الصراع من ثم حول تيارين أساسيين : «العثمانية» وشيعة على [1] . وقد اكتسب التيار الأخير «جماهيرية» وثورية بفعل انضمام صغار الملاك والمزارعين إليه ، بعد تحويل أراضيهم إلى اقطاعات حازتها «الأرستقراطية القديمة» . وهذا يفسر لماذا انطلقت الثورة على عثمان من سواد العراق ووادي النيل ، تلك الثورة التي اتخذت طابعا اجتماعيا واضحا [2] .

أحرز الثوار انتصارا في الجولة الأولى حيث اغتيل عثمان ، وتولي على الخلافة ، وكانت الإجراءات السياسية والاقتصادية التي اتبعها منذ البداية تنذر بإصراره على تكريس الموارد الاقتصادية لصالح الاغلبية [3] ، وتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا صارما ، من شأنه إعادة النظر في « المسألة الزراعية» برمتها . وبالتالى الإطاحة «بالاقطاعية» الجديدة . وفي ضوء ذلك يمكن تفسير استجاشة الأرستقراطية القديمة والثيوقراطية وتصديهما لمناؤته . وقد نجح في التخلص من الثانية في معركة الجمل [4] ، فانضمت - فلولها بفعل التقارب الطبقي - إلى الأرستقراطية القديمة التي تبنى معاوية بن أبي سفيان دعاويها .

وخسر على معركته معها . ويعبر هذا الخسران ، والانشقاق في معسكره إلى شيعة وخوارج [5] ، عن تفوق الأساس المادي للارستقراطية من ناحية ، «ومراهقة» التيار الثوري الإسلامي من ناحية أخرى . تلك السمة التي ظلت تطبع معظم الحركات الثورية في العصور التالية . وهي ذات دلالة أيضا على قصور دور البورجوازية في قيادة هذه الثورات في مواجهة الإقطاعية التي وضع عثمان بذرتها الأولى .

---

(١) يلاحظ تبلور التيارات الاجتماعية وتطورها إلى تيارات سياسية تلتف حول قياداتها ، وهي الخطوة التي مهدت لظهور الأحزاب بعد مقتل عثمان . وفي ذلك دلالة على تأثير الأساس الاقتصادي في صياغة التيارات السياسية .

(٢) يبرز هذا الطابع الاجتماعي في ظهور أفكار تدعو للإشتراكية ؛ كتلك التي تبناها أبوذر الغفاري . ذكر الطبري أنه كان ينادي يا معشر الأغنياء ؛ واسوا الفقراء ، بشر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاو من نار تكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم . وسواء كانت صرخة أبي ذر من منطلق إسلامي ، أو نتيجة تأثره بتعاليم المزدكية - كما يذهب أحمد أمين - أو تنطوي على بصمات صعلوكية - إذ كان أبو ذر من صعاليك العرب في الجاهلية - فهي تبرز حقيقة المسألة الاجتماعية باعتبارها أساس الصراع .راجع : **فجر الإسلام** ، ص ١١٠ .

(٣) لعل في موقفه من الأموال الموجودة في بيت المال ، واختيار ولاته من ذوي السابقة والبلاء في خدمة الإسلام ما يوضح هذه السياسة .

(٤) مما يؤكد الوجه الطبقي للصراع ؛ وصف عائشة أتباع على بأنهم الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة .أنظر : ابن الأثير : **الكامل** ، ج ٣ ص ٩٠ .

(٥) راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، الفصل الخاص بالإنشطار في حزب اليسار .

صحيح أن النمط الاقطاعي الذي صيغ في خلافة عثمان كان هشا ؛ فمعظم الإقطاعات «كانت إقطاع اجارة لا إقطاع تمليك» [1] وسيظل كذلك في معظم الأحوال فيما بعد ، لكنه اكتسب رسوخا من ناحيتين :

استمراريته المرتبطة ببيئة زراعية فيضية ، تشكل فيها الأرض أساس الإنتاج الأول ، ثم ميوعة تكوين القوى المضادة - بورجوازية كانت أو غير بورجوازية - بحكم نشأتها وتطورها «اللاطبيعي» كما سنوضح في حينه .

وتنهض التجربة الأموية دليلا على صدق هذه الحقيقة ، فقد ترسخت إبانها «جذور الإقطاعية» على أساس التوريث ، وأصبحت النمط السائد للإنتاج ، وأدى ذلك بالضرورة إلى ردود فعل أثرت على طبيعة تكوين الأنماط الأخرى الهامشية . فكيف حدث ذلك؟ وهل يمكن في ضوئه تفسير تاريخ الحقبة تفسيرا سوسيولوجيا؟ ذلك ما سنحاوله .

د - سيادة الإقطاعية

ورث الأمويون إمبراطورية واسعة عن عصر الراشدين ، ازدادت اتساعا بفضل جهودهم ، فقد فتحوا معظم أقاليم الهند والتركستان شرقا ، وبلاد المغرب والأندلس غربا . وبرغم كون معظم المناطق الجديدة ذات طابع رعوي «إستبسي» ، إلا أن السهول الفيضية في العراق والشام ومصر والأندلس ظلت تلعب الدور الأساسي في الاقتصاد الإسلامي ؛ حيث حافظت حرفة الزراعة على صدارتها ؛ برغم تنامي التجارة وازدهارها في هذا العصر .

معنى ذلك أن معطيات البيئة شجعت على تأصيل «الإقطاعية» وسيادتها ، فقد سن الأمويون سننا جديدة بصدد «المسألة الزراعية» أسفرت ضمن ما أسفرت عن ربط «الإقطاعية» بالدولة ، وهو ما حدا بعض الدارسين [2] إلى القول بسياسة تأميم Etatism أموية لقوى الإنتاج .

ولا يعنينا أمر هذه السياسة من حيث كونها خروجا على روح الشريعة - كما تصور البعض - أو اعتبارها تحولا « من المثالية إلى الواقعية » كما ذهب البعض [3] الآخر - إلا بقدر تأثيرها على التطور الاقتصادي الاجتماعي العام ، أو بالأحرى فعاليتها في دعم النمط

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٤٨ .
(٢) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٦٤ .
(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٧٨ .

الإقطاعي ، وانعكاساتها على «ميلاد» البورجوازية .

وفيما يتعلق بالإقطاع ، نلاحظ أن غالبية الأرض الزراعية تغير شكل حيازتها ونوعية القوى التي آلت إليها هذه الحيازة ، إذ أن «الأرستقراطية القديمة» التي وثبت إلى السلطة - تخلت عن مواقعها التي احتلتها في عصر الراشدين - كشريحة بورجوازية تحترف التجارة إلى قوة جديدة تحوز الأرض على شكل ضياع وإقطاعات ، فأعطت للنمط الإقطاعي قوة مستمدة من قوة الدولة وسطوتها . وحيث استمرت الدولة قرابة قرن من الزمان ، كان من الطبيعي أن يستفحل النمط الإقطاعي وتترسخ جذوره نتيجة اكتسابه صفة« الإرث » ، بعد أن كان سلفا إقطاع منفعة ، بالإضافة إلى استفحاله وشيوعه ليحتوي معظم الأرض المنزرعة والصالحة للزراعة .

ولدينا نصوص - على جانب كبير من الأهمية - توضح الطرائق التي تحولت بسببها الأرض إلى الإقطاعية ، منها الأيلولة بالوراثة ، فقد ذكر البلاذري [(١)] أن معاوية بن أبي سفيان ورث عن أبيه « ضيعة بالبلقاء» ظلت - بالإضافة إلى الضياع الأخرى المستحدثة - تورث من بعده في الأعقاب . ثم هناك أسلوب الشراء ؛ فيضيف البلاذري [(٢)] أن معاوية إبان حكمه اقتني ضياعا جديدة اشتراها في وادي القري والطائف . أما الضياع التي حازها في سواد العراق فجاءت من طريق «الإحياء» [(٣)] . ويخيل إلينا أن السواد الأعظم من الضياع والإقطاعات المستحدثة جرت حيازتها غصبا [(٤)] من ملاكها الصغار الذين كانوا موالين لزعماء المعارضة من قبل . وأخيرا جرى تحويل أرض الصوافي والتي كانت موقوفة على بيت المال إلى إقطاعات لأفراد الأسرة الحاكمة ؛ أو من دار في فلكها من الولاة والعمال والقواد ، فلم يفرق حكام بني أمية بين المال العام والمال الخاص [(٥)] .

وإذ ابتدع معاوية هذه السنة لترسيخ الإقطاعية ، فإن خلفاءه احتذوا الأساليب نفسها ، ونكتفي بذكر أمثلة في هذا الصدد ، فعبدالملك بن مروان كتب إلى واليه ابن هبيرة يطلب تكوين قطائع له بناحية البصرة [(٦)] ، وبالطريقة عينها حاز هشام بن عبدالملك ضياعا واسعة

---

(١) **فتوح البلدان** ص ١٣٥ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢ .

(٣) الجهشياري : **الوزراء والكتاب** ، القاهرة ١٩٣٨ ، ص ٢٤ .

(٤) أرسل معاوية إلى كاتبه على فلسطين يقول (إتخذ لي ضياعا . . . واتخذها بمجاري السحاب .) ، المصدر نفسه ص ٦٢ .

(٥) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٠١ .

(٦) البلاذري : ص ٢٧٣ .

في العراق والأردن وأرمينية [١] .

ومما يؤكد سمة «الإقطاعية» في شكل الملكيات الجديدة، أيلولة الأرض بمن عليها من مزارعين وما عليها من مراع وطواحين ومتاع، وحوانيت إلى طبقة المالكين الجدد. وفي خلافة عبد الملك أفرد ديوان خاص للإشراف على إدارتها عرف بديوان «المستغلات»[٢] . فإذا أضيف إلى ذلك كله ما آل إلى الطبقة الجديدة من أموال ومتاع من مغانم وأفياء إبان عمليات الفتوح، أدركنا مدى ما تمتعت به تلك الطبقة من نفوذ، وما انطوت عليه من نزعة إستغلالية [٣] .

لم يشذ عن قاعدة الإستغلال تلك إلا الخليفة الورع عمر بن عبدالعزيز، وكذا بعض الخلفاء الأواخر الذين اضطروا - تحت تأثير ثورات المعارضة - إلى محاولة وقف تفاقم الأحوال الاقتصادية، باتخاذ بعض إجراءات إصلاحية [٤] .

لكن إصلاحات عمر لم تعمر طويلا، فقد انتكست بعد وفاته. ان ما أقدم عليه عمر من تنازل عن إقطاعاته الموروثة عن آبائه، ومحاولاته إيجاد حل للمسألة الزراعية برمتها - دون جدوى - وتنكب إصلاحاته وإصلاحات بعض أخلافه، دليل لا يرقي إليه الشك على صلابة عود الإقطاعية وترسخ أصولها لتصبح النمط السائد في الإنتاج .

وتلخص مقولة لعمر في هذا الصدد أسباب الأزمة الاقتصادية الاجتماعية للعالم الإسلامي وأصولها، حيث قال: « . . . إن الله تعالى بعث محمدا رحمة ولم يبعثه عذابا إلى الناس كافة، ثم اختار لهم ما عنده . . فترك لهم نهرا شربهم فيه سواء، ثم ولي أبوبكر فترك النهر على حاله، ثم ولي عمر فعمل على عمل صاحبه. فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهرا. ثم ولي معاوية فشق منه الأنهار، ثم لم يزل ذلك النهر يشق من يزيد ومروان وعبدالملك وسليمان حتى أفضى الأمر إلى وقد يبس النهر الأعظم، ولن يروي أصحاب النهر حتى يعود إليهم النهر الأعظم [٥] » .

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٦٧ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٧

(٣) مما يؤكد طابع الاستغلال في عملية الفتوح في الشرق، ما ذكره ابن الاثير عن فتح السند، بحيث قال: (نظر الحجاج في النفقة فوجدها ستين ألف درهم، ونظر الذي حصل فكان مائة وعشرين ألف ألف، فقال ربحنا ستين ألف ألف وأدركنا ثأرنا) .**الكامل** : ٤ : ٢٠٦ . وعن الطابع الدنيوي الاستغلالي لفتوحات الأمويين في الغرب راجع : الرقيق القيرواني : **تاريخ إفريقية والمغرب**، تونس ١٩٦٨، ص ١٠٨ وما بعدها .

(٤) ذكر في هذا الصدد : أن أهلي اقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ولا لهم أن يعطوه ابن الاثير : ٥ : ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

وكان من الصعوبة بمكان أن « يعود النهر الأعظم » إلى سابق حاله من طريق إجراءات إصلاحية ، لأن «الروافد الجديدة» تعمقت مجاريها ، وترسخت أصول طبقة إقطاعية ترتبط مصالحها باستمرارية النظام ، ولم يكن ثم بد عن ثورة شاملة تطيح بهذه الطبقة ليجتث النظام من أساسه .

فعلى غرار الخلفاء نهج الولاة والعمال والقواد والكتاب ، يقتنون الضياع والإقطاعات . ومن الأمثلة البارزة في هذا الصدد ، أن ضياع خالد بن عبدالله القسري بالعراق كانت تنافس ضياع الخلافة اتساعا وانتاجا . والشيء نفسه يقال عن إقطاعات الجهاز الإداري الأموي في الغرب ، حيث كان الخلفاء يختارون ولاتهم ممن كانوا على شاكلتهم [1] . ففي الأندلس تفاقمت ظاهرة اقتناء الضياع والإقطاعات بصورة أقوى مما كانت عليه في الشرق - نظرا لضعف السلطة المركزية وطمع الولاة وقادة الجند في أرض الأندلس الخصبة - لذلك لم توضع ضوابط لتوزيع الأرض عقب الفتح ، إنما سري منطق القوة «فلكل يد ما أخذت» ، وهو ما عبر عنه بعض الدارسين بذيوع «اللاشرعية في تملك أرض الأندلس» . ولما قام الوالى يوسف الفهري بإعادة مسح الأراضي ووضع نظام محدد للملكية ، لم يتورع - لأسباب سياسية - عن اختصاص العسكر بالنصيب الأوفر من الإقطاعات [2] ، بحيث يمكن القول إن الإقطاع العسكري ظهرت بواكيره في الأندلس قبل أن يسود بعد العالم الإسلامي حول منتصف القرن الخامس الهجرى .

وقد ساعد على ترسيخ «الإقطاعية» حالة الفوضى السياسية الداخلية التي عمت الإمبراطورية ، وما ترتب عليها من افتقار الأمن بالنسبة لصغار الملاك . وفي محاولة تحاشي الأخطار اضطروا للدخول في حماية الإقطاعيين ، من طريق ما عرف بنظامي «الإلجاء» و «الإيغار» . فأمام فداحة الضرائب وعسف جبايتها لجأ قطاع من صغار الملاك بأراضيهم إلى الإقطاعيين ، وسجلوا حيازاتهم في الديوان ضمن إقطاعات الخلفاء أو الولاة أو الكتاب ، وظلوا في خدمتهم يزرعون الأرض لصالح «الحماة» في نظير ما يقيم أود الحياة . ونظام الإلجاء على هذا النحو إحياء للنظم الإقطاعية الشائعة عند الساسانيين والبيزنطيين حيث عرف باسم Patronage و الـ Atopragia وهو نفس ما عرفه الاقطاع الأوروبي لاحقا باسم الـ Patrocinium . ودليلنا على ذلك نصوص للبلاذري [3] تبين « لجوء » بعض

---

(١) أنظر : محمود اسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ ص ٤٦ ، ٣٧ .
(٢) عن مزيد من المعلومات راجع : أحمد بدر : **الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ ص ٤١ وما بعدها .
(٣) **فتوح البلدان** : ٣٠٢ ، ٣٧٧ .

صغار الملاك في إقليم السواد إلى مسلمة بن عبدالملك ، ودخول أهل المراغة وأذربيخان في حماية مروان بن محمد . أما صغار الملاك في خراسان فقد التجأوا بأراضيهم إلى الولاة وكتاب الدواوين «للتعزز بهم» [1] .

ويعني نظام «الإيعاز» أن يقنع أصحاب الأرض من صغار الملاك «بملكية شكلية» ، بينما يؤدي معظم ما تغله الأرض إلى رجال الدولة الذين ينوبون عن الملاك الأصليين في دفع الضرائب . وقد كشف البلاذري [2] عما ينطوي عليه هذا النظام من استغلال مقنع .

ويخصوص البقية الباقية من الملكيات الصغيرة ، فقد وقع بعضها تحت طائلة نظام القبالة « أو الالتزام » بأن يتولى أحد رجال « النظام » دفع الخراج عن إقليم معين للدولة ، ثم يعود فيجمعه من المزارعين حسبما شاء . كما أثقلت الأرض الخارجة عن نفوذ المتقبل بمزيد من الضرائب ؛ كالخراج الذي ضوعف مقداره ، والمستحدثة كهدايا تعيين ولي العهد ، وهدايا عيدي النيروز والمهرجان ، فضلا عن «أجور الضرابين وثمن الصحائف وغيرها» [3] . ناهيك بوسائل العنف والقسوة التي اتبعت في جباية هذه الضرائب [4] .

لذلك وجب توخي الحذر فيما ذكر عن الاصلاحات الاقتصادية في الحقبة الأموية ؛ كاستصلاح الأراضي ، وكري الأنهار ، وإقامة الجسور . . . الخ . إذ كرست لخدمة الإقطاعات والضياع الخاصة . أما صغار الملاك والمزارعين ، فقد تدهورت مزارعهم بسبب إهمال المرافق ، وتقاعسهم عن العمل لثقل المغارم[5] حتى اضطروا في أحيان كثيرة إلى ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن لاحتراف المهن الأخرى ، فأدى ذلك كله إلى « خراب البلاد وهلاك الرعية» [6] .

على أن إقرار شكل للملكية ذي نمط إقطاعي أفضى - بالضرورة - إلى مزيد من تبلور التكوين الطبقي ، فالطبقة البورجوازية أتيح لها أن تمارس دورا أكثر فعالية إبان سطوة

---

(١) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ٢٦٨ .

(٢) **فتوح البلدان** : ١٥٣ .

(٣) الجهشياري : ٢٤ ، ابن الاثير : ٥ : ٢٣ .

(٤) أفاض فان فلوتن في وصف هذه الوسائل المتبعة في جباية الضرائب في الشرق . كما قدم ابن القوطية نصا بالغ الدلالة على اتباع ذات الإجراءات والأساليب في الأندلس ، يقول : وقام حمدون بن بسيل المعروف بالأشهب وكان من الطغاة البغاة فسأل ولاية المدينة ، على أن يتضمن إيراد العشور حتى هتك الشعور ، وضرب الظهور وقتل الأنفس بالتعليق . أنظر : **إفتتاح الأندلس** ، ص ١٠٧ .

(٥) وهي إجراءات باطلة لا يتعلق بها في الشرع حكم . الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، ص ١٦٨ .

(٦) أبو يوسف : **الخراج** ، ص ١٠٥ .

الاقطاعية ، ساعد عليه ازدهار النشاط التجاري ، بفعل اتساع الامبراطورية التي ضمت معظم الطرق البرية والبحرية العالمية .

ومن الملاحظ أن البورجوازية الجديدة تكونت من شرائح اجتماعية كانت من قبل تمتهن العمل الزراعى ، ثم هجرته إلى الاشتغال بالحرف الحرة في المدن ، بالإضافة إلى «جماعات» التجار من الموالى وأهل الذمة ، الذين أسهموا بنشاط واسع كوسطاء في تجارة العبور بين الشرق والغرب .

ومن مظاهر نمو البوجوازية ، تعميم استخدام النقد في المعاملات ، فقد أمر عبدالملك بن مروان باتخاذ دور رسمية لسك النقود ، وسمح للتجار أن يضربوا فيها العملة لحسابهم وفق المعايير المعتمدة ، في مقابل رسوم حددت بواحد في المائة [١] .

كذلك ازدهرت الحياة المدينية - على حساب الريف - فغصت المدن شرقا وغربا بالسكان ، وأنشئت مدن جديدة في ربوع الامبراطورية كافة ، ما بين «المحفوظة» في الهند والقيروان في المغرب . وفضلا عن ذلك أسست دور للصناعة لتفي بلوازم العسكر من السلاح والمؤن والعتاد ، بما يخدم حركة الفتوح الهائلة شرقا وغربا . كما استوردت السلع الكمالية كالرقيق والمنسوجات الفاخرة ووسائل الترفيه والترف كافة ، بفضل التجار الأجانب الذين عرفوا باسم «الرهدانية» . وبديهي أن تشكل هذه القطاعات في تلك المدن نواة الطبقة البورجوازية التي زادت فعاليتها على مستوي الإنتاج الزراعى والصناعي والتجاري .

على أنه يجب أن نضع دور البورجوازية في هذه المرحلة في حجمه الطبيعي ، فنتحاشي ما انزلق إليه أحد الدارسين [٢] حين ذهب إلى أن تلك الفترة شهدت - بفضل البورجوازية - نمط إنتاج «بضائعي» ، إذ الثابت أن ظروف نشأة البورجوازية في أحضان الإقطاع حكمت عليها بالهزال والكساح .

ولعل من أهم مظاهر ضعف البورجوازية تكريس دورها - في المحل الأول - لخدمة الإقطاعية السائدة ، فجماعات الحرفيين من الصناع استنزفت طاقاتهم في إنتاج معدات الجيش ولوازمه ، أو السلع الكمالية التي ازدانت بها قصور الارستقراطية . وظلت الحياة المدينية محافظة على طابعها العسكري المعروف سواء في المدن القديمة - وبالذات في الشام

---

(١) البلاذري : ص ٤٧٤ .
(٢) أنظر : تيزيني : ص ١٧٥ .

حيث كانت المدن «أجنادا» - أو تلك التي استحدثت لتكون قواعد ينطلق منها الغزو شرقا وغربا، فكانت لذلك مدنا «ثغرية» أكثر منها تجارية صناعية. وفي الحالتين استنزفت جهود البورجوازية لخدمة «العسكر» والأرستقراطية الإقطاعية المؤثرة للدعة في الحواضر.

ورغم ذلك أنجزت البورجوازية نتائج ذات أهمية، وبالذات على الصعيد الاجتماعي. فقد امتزجت الدماء بين العرب والموالى، ما خفف من غلواء النعرات العصبية والنزعات العنصرية. كما ظهرت أجيال جديدة من «المولدين» [1] لا تحفل في قليل أو كثير بانتماءاتها السلالية بقدر ارتباطها بالأوضاع الطبقية المستحدثة.

ومن مظاهر «كساح» البورجوازية الناشئة أيضا؛ إرتباط النشاط التجاري بالدولة التي تحكمت في هذا النشاط بما يخدم أهدافها ومتطلباتها. فمن ناحية أسفر إشرافها على النظام النقدي، وتحكمها في أسعار العملة، عن عوائق حالت دون تنامي النشاط التجاري. إذ اقتصر في المحل الأول على المتاجرة في الكماليات التي تستهلكها الطبقات المترفة، بحيث ظلت الأسواق الداخلية خلوا من نشاط جاد للبورجوازية، وجرى التعامل فيها على أساس أسلوب «المقايضة» الإقطاعي [2].

وأخيرا فإن بعض كتاب الدواوين استغلوا مناصبهم في مشاركة التجار نشاطهم بشكل مستتر، وشكلوا شريحة «طفيلية» من شرائح البورجوازية، وفي الوقت نفسه استثمر بعض كبار التجار أموالهم في اقتناء الضياع، فجمعوا بين التجارة وحيازة الأرض؛ الأمر الذي يمكن معه القول بأن البورجوازية - آنذاك - كانت طبقة «هجينية».

خلاصة القول، أن الضغوط التي مارستها الدولة على البورجوازية الناشئة، وعدم التجانس الاجتماعي بين شرائحها، واقتصار دورها على مجرد الوساطة التجارية، أو الاشتغال بالحرف والمهن التي تخدم الأرستقراطية الإقطاعية؛ كان نتيجة معطيات مجتمع لعبت فيه الزراعة الدور الفعال في النشاط الاقتصادي. ومع ذلك أدت التناقضات الأساسية بين البورجوازية والإقطاع، وبين بعض شرائح البورجوازية، والبعض الآخر، ثم التناقضات الداخلية للإقطاعية، أدى ذلك كله إلى صراع دموي متواصل، تسنمت فيه البورجوازية قيادة الحركات الثورية الاجتماعية التي أسفرت عن إسقاط الخلافة الأموية سنة ١٣٢هـ.

وتأسيسا على رصد نمط الإنتاج السائد والأنماط الهامشية الأخرى، يمكن تصور البناء

---

(١) جب: **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٤٦.

(٢) راجع: لي: **دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط**، برلين ١٩٥٧، نقلا عن تيزيني: ص ١٧٧.

السوسيولوجي في تلك الحقبة من منظور طبقي ، وليس على أساس العنصر أو العصبية كما فعل الدارسون السابقون ، وبالتالى يمكن تفسير تاريخ هذه الحقبة - الملغزة - تفسيرا سوسيولوجيا مقنعا .

فنظرا لسيادة نمط الإنتاج الإقطاعي ، تشكلت طبقة أرستقراطية[١] مرتبطة بالأرض ، اندرج في بنيتها أفراد الأسرة الحاكمة ، وقواد العسكر ، ورجال الإدارة ، وبعض كبار التجار . وكان معظم أفراد هذه الطبقة من العرب ، فضلا عن ذيول أرستقراطية الموالي القديمة التي استخدمها الأمويون في شئون الإدارة[٢] . ولسوف نلاحظ أن هذه الطبقة ستقف موقف التأييد الكامل للنظام الأموي ، وإن جنحت بعض عناصرها - بفعل تناقضات النظام نفسه - نحو المعارضة ، والاشتراك في قيادة الحركات الثورية .

أما البورجوازية الوليدة ، فقوامها التجار ورؤساء الحرف ، وأهل العلم . ونظرا «لكسوحة» نشأتها كما سبق القول ، لم تقف موقف المعارضة على طول الخط ، بل كثيرا ما والت الدولة ، وتراجعت عن مواقفها الثورية تحت التهديد أو الترغيب ، ويلاحظ أن هذه الطبقة لم تكن حكرا على الموالى - كما ذهب بعض الدارسين - إنما شملت قطاعات من أهل الذمة وبعض العناصر العربية المغضوب عليها من الدولة ، من جراء سياسة الموازنة بين القيسية واليمنية . ومن أفراد هذه الطبقة من انخرط في دعوات المعارضة الخارجية والشيعية والإرجائية[٣] وأخيرا العباسية ، فشكلوا جماعات «الدعاة» ، وقادوا الثورات الاجتماعية التي قامت في هذا العصر ، والتي أضعفت الأرستقراطية الإقطاعية الأموية ، حتى أنهكتها في النهاية فيما عرف بالثورة العباسية[٤] .

أما الطبقة الثالثة ، فتشمل الفقراء والمعدمين من الفلاحين الذين كانوا يخدمون في الإقطاعات ، وكذا صغار الملاك الذين احتواهم النظام الإقطاعي ، فصاروا مزارعين وربما

---

(١) يلاحظ أن هذه الطبقة قامت على أنقاض الارستقراطية الثيوقراطية التي سادت في عصر الراشدين ، والتي انشطرت بين السلطة والمعارضة ، بعد فشلها في خوض الصراع ككيان قائم بذاته . ولقد حاولت فلولها - عبثا - استرداد مواقعها حين التأمت في حركة عبدالله بن الزبير ، وبدا ضعفها واضحا حين حاولت - غير صادقة - احتواء قوى المعارضة - الخوارج والشيعة - لإسقاط الحكومة الأموية . لكن انفضاح أهدافها حال دون استمرار هذه القوى في مؤازرة حركة ابن الزبير ، فترك وشأنه ليتلقى مصيرا تراجيدياً . عن مزيد من التفصيلات ، راجع : عبدالأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ١٤٤ .

(٢) التفصيلات في : **مغربيات** ص ٩١ وما بعدها .

(٣) راجع : **الحركات السرية في الإسلام** ، فاس ١٩٧٧ .

(٤) Levy, R: **The social structure of Islam**. P.64.

أقنانا[1] ، والأقنان من العبيد الذين كثرت أعدادهم بفعل الغزو وتجارة الرقيق .

وقد سخرهم أصحاب الإقطاعات في استصلاح الأرض وزراعتها ، خاصة بعد تزايد هجرة الفلاحين الأحرار إلى المدن . إذ اعتمد الاقتصاد الأموي على الرقيق المستجلب من ترك فرغانة وزط الهند وزنوج النوبة وشرقي إفريقيا وبربر المغرب . وقد تفاقمت أحوال الرقيق لسوء المعاملة ، حيث كانوا «كالمتاع يوهب ويباع»[2] . ويضاف إلى هذه الشرائح التي أفرزتها الإقطاعية الزراعية ، شرائح أخرى من صغار الحرفيين والعمال الذين ازدادت أعدادهم بالمدن ، وساءت أحوالهم بسبب البطالة .

وعلى أساس هذه المنظومة الاجتماعية يمكن تفسير تاريخ العصر الأموي برمته تفسيرا سوسيولوجيا بالدرجة الأولى ، وقد أنجزت[3] - وكذا بعض الدارسين[4] - دراسات في هذا الصدد تغني عن معاودة الخوض في الموضوع ، لذلك نكتفي بمناقشة التفسيرات التقليدية المستندة إلى العصبية والشعوبية والإديولوجية ، مع الإشارة إلى ربط الأحداث الأساسية بأصولها الاقتصادية الاجتماعية .

من أهم التفسيرات المتواترة لأحداث الحقبة الأموية ، تناولها من خلال الصراع بين العرب ، قيسية ويمنية . وإذا كان العنصر العربي هو الذي ساد الحياة السياسية حقا إبان تلك الحقبة ، فإن الامبراطورية الواسعة ضمت شعوبا أخرى من غير العرب ، قامت بالدورالأساسي على الصعيد الإداري والاقتصادي والثقافي ، بل تراوحت مواقف العنصر العربي نفسه من الدولة تأييدا أو معارضة لا بفعل السخائم القبلية وإنما تحت تأثير العامل الاقتصادي . وعلى سبيل المثال نذكر أن الأمويين الأوائل كسبوا تأييد اليمنية نظرا لاختصاصهم بالاقطاعات من دون القيسية ، الأمر الذي فجر عصيان الأخيرين ، ذلك العصيان الذي انتهى حين عاملهم عبدالملك بن مروان بالمثل[5] . ولدينا قرائن تثبت أن الصراع بين العصبتين في بعض الاقاليم - كبلاد الجزيرة - جرى بسبب النزاع على الماء والكلأ[6] . وفي خراسان أوضح الطبري[7] أهمية العامل الاقتصادي في الصراع في عبارة

(١) تيزيني : ص ١٧٣ .
(٢) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ، ص ٢٧ .
(٣) راجع للمؤلف : **الحركات السرية في الإسلام ، قضايا في التاريخ الإسلامي ، الخوارج في بلاد الغرب ، مغربيات** .
(٤) راجع : عبدالأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، فان فلوتن : **السيادة العربية** .
(٥) راجع : يوليوس فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** .
(٦) خليفة بن خياط : **تاريخه** : ١ : ٢٥٥ ، النجف ١٩٦٧ .
(٧) المصدر نفسه : ٢٥٦ .

طالما رددها زعماء اليمنية وهي أن «القيسية أكلوا خراسان وحدهم» . والشيء نفسه يقال عن الخصومة بين الحزبين في المغرب والأندلس [(١)] .

إن دراسة الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كشف عن ضعف - إن لم يكن اختفاء - نزعات العصبية في تلك الحقبة بفعل الاختلاط بين العرب والموالي ، وظهور «أبناء مولدين» لم يحفلوا في قليل أو كثير بانتماءاتهم القبلية . وحتى العناصر العربية الخالصة ، أصبح انتماؤهم للوطن الجديد أكثر منه بالنسبة لمواطنها ومضاربها في شبه الجزيرة . فمن الشائع في هذا العصر أن يقال عرب الشام أو عرب خراسان أو عرب العراق أكثر مما قيل عن قيس وكلب . وعمل نظام الأجناد عمله في هذا الصدد ، إذ أصبح الانتماء إلى «الثغر» أمرا مألوفا ؛ فكان يقال جند دمشق وجند قنسرين . . . الخ . ويعبر ابن خلدون [(٢)] عن تلك الظاهرة بقوله : « . . . ثم تلاشت القبائل ودثرت ، فدثرت العصبية .» وباندثارها أصبح الانتماء للطبقة العامل الحاسم في تحديد المواقف ، وخاصة في الأحداث الكبرى ذات التأثير على حركة التطور . وعلى سبيل المثال انضم المستضعفون من القيسية واليمنية - سواء بسواء - إلى حركة المختار «ثأرا من أشرافهم» [(٣)] ، والشيء نفسه نتلمسه في ثورة الحارث ابن سريج [(٤)] في خراسان . كل ذلك ينهض دليلا على خطأ منظور العصبية في التفسير .

ومن الدارسين من أولى التفسير العنصري اهتماما حين عالجوا أحداث العصر الأموي ، فركزوا على التناقضات الإثنولوجية بين العرب والشعوب التي خضعت لسلطانهم ، باعتبارها أساسا لمنظومتهم في رؤية العصر بشمول [(٥)] . والتحليل السوسيولوجي الذي قدمناه يكشف عن صدق قالة فان فلوتن [(٦)] بأن معظم الحركات الاجتماعية في هذا العصر كانت تحوي القطاعات المستضعفة من العرب وغير العرب ، في مواجهة الأرستقراطية العربية ومن دار في فلكها من أرستقراطية الموالي القديمة التي جرى إحياؤها .

وقد وقف هاملتون جب [(٧)] على الحقيقة نفسها فيما يتعلق بموقف الفرس من العرب

---

(١) تاريخه : ٢ : ٤٨٨ .

(٢) Marcais, G: **la Berberie musulmane et L'orient** , Paris,1964, P.141. أحمد بدر : **الأندلس وحضارتها** ، ص ٦١ .

(٣) المقدمة : ١٣١ .

(٤) عبد الأمير ديكسن : ٧٩ .

(٥) **الحركات السرية** ص ٣٩ .

(٦) **السيادة العربية** ، ٦٣

(٧) **دراسات في حضارة الإسلام** ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٦ .

حيث قال : «إذا عدنا بأنظارنا إلى الحالة الاجتماعية في الدولة العربية خلال السنوات الثلاثين الأخيرة من حياة الخلافة الأموية ؛ فإن من الإسراف القول بوجود أية منافسة بين الفرس والعرب آنئذ ، رغم ما كان من نزاع اقتصادي بين العرب والموالى» .

وتنسحب مقولة جب الهامة تلك على طبيعة الصراع الاجتماعي في أرجاء العالم الإسلامي كافة ، ونكتفي بأمثلة في هذا الصدد . فثورات عرب الجوف في مصر كانت «هبات فلاحية»[1] . والأسباب الاقتصادية والاجتماعية كانت وراء ثورات المغاربة في القرن الثاني الهجرى[2] . والحرب الأهلية في الأندلس جرت بسبب النزاع بين أرستقراطية العسكر من العرب والبربر حول احتياز أكثر الأراضي خصوبة ، ولا غرو فقد ناضل البربر إلى جانب العرب «البلديين» في مواجهة عرب الشام . كما أن الأحداث التالية تبرز جوهر المسألة الاجتماعية في الصراع[3] .

إن تناقضات «الإقطاعية» قد تفجرت بشكل ملحوظ في أواخر العصر الأموي بحيث قامت - إلى جانب الثورات الاجتماعية الكبرى - هبات تلقائية «فلاحية» «وعمالية» وحتى «قنية» . وظاهرة «كسر الخراج» من المصطلحات الشائعة في حوليات الحقبة لتصف انتفاضات الفلاحين في فارس وكرمان وسمرقند والصغد ومصر[4] . ويرى بعض الدارسين[5] أن بعضها انطوى على دعاوى اشتراكية تظهر فيها بصمات المزدكية . وفضلا عن اشتراك جماعات «الحرفيين» في حركة المختار المنظمة ، فقد قاموا بانتفاضات ذات طابع «عمالى» قح ، كانتفاضة «الخشبية»[6] . أما الزنج فقد انتفضوا في خلافة عبدالملك بن مروان منادين بإلغاء السخرة ومطالبين بالحرية[7] .

وليس من تفسير لاندلاع تلك الهبات والإنتفاضات التلقائية وما جرى من قمعها بعنف وقسوة ؛ إلا بالقصور - إن لم يكن العجز - في طبيعة الثورات الاجتماعية المنظمة بقيادتها البورجوازية «الهزيلة» العاجزة عن القيام بدورها التاريخي في معاركها مع الإقطاعية .

---

(١) التفصيلات في : المقريزي : **خطط** : ٢ : ٤٩٣ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٢٥٢ ,

(٢) التفصيلات في : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ص ١٣٦ وما بعدها .

(٣) نظر القائد المعروف بالصميل إلى خصومه نظرة استعلاء حين قال مندداً . ما أرى والله إلا أنه سيشركنا في هذا الأمر العبيد والارذال والسفلة . أنظر إبن القوطيه : **تاريخ افتتاح الأندلس** : بيروت ١٩٥٧ ، ص ٦٣ .

(٤) التفصيلات في : الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ١٨٤ ، ٢٢٤ ، ٢٥٩ .

(٥) أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ص ١١٠ .

(٦) التفصيلات في : وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، عبدالأمير ديكسن : ص ٦٧ وما بعدها .

(٧) التفصيلات في : عبدالأمير ديكسن : ص ٢٣٨ وما بعدها .

غير أن كثرة تلك الثورات واحتواءها جماهير العمال والفلاحين أفضى إلى إضعاف الإقطاعية، بحيث استسلمت في النهاية لقمة سائغة للحركة العباسية. لذلك تعتبر الحركة الأخيرة تتويجا نهائيا للحركات السابقة التي قامت بها أحزاب المعارضة الخارجية والشيعية والإرجاء الثوري [1].

وانخراط البورجوازية في تلك الدعوات، وكذا الفلاحين وأهل الحرف - الذين شكلوا قاعدتها - لا يسوغ تبرير أصحاب الاتجاه الإديولوجي في تفسير أحداث تلك الحقبة. فلم يكن العامل المذهبي إلا «وثاقا» إديولوجياً معبرا عن الأساس السوسيولوجي، بمعنى أن أفكار الفرق ومعتقداتها التي تبنتها أحزاب المعارضة ما كان لها أن تنتشر بين الثوار، لولا تعبيرها عن طموحاتها وتبنيها أهدافها. وهو ما سنتناوله فيما بعد في المبحث الثاني.

وأخيرا لا محل لمناقشة أصحاب الرؤية السياسية في تفسير أحداث هذا العصر وحسبنا أن نشير إلى يوليوس فلهوزن[2] الذي يرى أن للتاريخ السياسي قوانينه الخاصة في حركته، ولم يستطع أن يقدم منظومة شاملة تحتوي جوانب الموضوع كافة، واكتفى بتحليلات مبتسرة لبعض الأحداث ركز فيها على دور «الأبطال» والملابسات «والصدف»؛ كما لو كانت في حد ذاتها قوانين لحركة التاريخ [3].

إن حقائق التاريخ الأموي لا تفهم إلا في إطار الوقوف على الأساس الاقتصادي والقوى الاجتماعية التي أفرزها، وموقف هذه القوى من بعضها البعض مواقف صراعية. والمزالق التي انزلق إليها أصحاب الرؤى العنصرية والشعوبية والإديولوجية والسياسية نتيجة طبيعية لعدم فهم هذا الأساس السوسيولوجي للصراع. صحيح أن الصراع لم يخل أحيانا من

---

(١) راجع: محمود إسماعيل: **الحركات السرية في الإسلام**.

(٢) من أسف أن بعض الدارسين العرب ينحون المنحى نفسه، فالدكتور عبدالهادي شعيرة يبدي إعجابا بالتاريخ السياسي ويعتبره - فضلا عن ذلك - مفتاحا لفهم الجوانب الحضارية. أنظر: مقدمة كتابه عن: المرابطين. وفي الاتجاه نفسه يمضي الدكتور عبدالمنعم ماجد في دراساته للتاريخ الإسلامي، فيقسمه إلى عصور، يتناول أولا التاريخ السياسي لكل عصر في مجلد مستقل، ثم يثني في مجلد آخر بالحضارة والنظم.

(٣) من الأمثلة التي نسوقها في هذا الصدد معالجته حركة عبدالله بن الزبير في الحجاز، ولو استكنه دوافعها في إطار موقف الخلافة الأموية من عرب الحجاز وخاصة الأرستقراطية الثيوقراطية، لأدرك أصولها الاقتصادية الاجتماعية الكامنة في الإجراءات التي جردت الحجازيين من امتيازاتهم السابقة الخاصة بالعطاء، حيث اشترط بذله بالاشتراك الفعلي في الخدمة العسكرية التي كان أهل الحجاز يأنفونها، هذا فضلا عن ارتفاع أسعار الحنطة والغلاء العام الذي حل بالبلاد بعد استيلاء البيت الأموي على الأرض الزراعية وتحويلها إلى إقطاعات خاصة، وتحكمه في أسعار منتجاتها. راجع في هذا الصدد: اليعقوبي: تاريخه: ٢: ٢٦٧، ٢٦٨ و Lammens, **Le Califat de** عبد الأمير ديكسن: ص ١٤٤، **Yazid Ier**, Beirut, 1921, P.P.408,413.

وجود بصمات النزعات السابقة [١] ؛ لكنها كانت مجرد عوارض وأغلفة خارجية ، وهذا أمر طبيعي بالقياس إلى تداخل القوى الطبقية نتيجة عدم حسم الصراع في مستوياته «التحتية» . وهذا يفسر تباين المواقف ، واختلاف الإديولوجيات وتراوحها ما بين التطرف والاعتدال حتى في الحزب الواحد .

ومع ذلك فإن مسار التطور كان واحدا على صعيد العالم الإسلامي بأسره ، شاملا لكل جوانب بنيته ، وإن اختلفت درجة إيقاعه ونسبية حركته ما بين القلب والأطراف [٢] . وهذا يدحض مزاعم إيف لاكوست [٣] القائلة بأنّ «الشمال الإفريقي لم يتبع التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات المائية الشرقية ، فظل النمط الديموقراطي العسكري مفتاح فهم تطوره» . ولسنا بحاجة لمناقشة هذا الرأي ؛ فقد سبق تنفيذه في دراسة سابقة [٤] . وما يمكن أن نضيفه هو أن الشمال الإفريقي بفعل وحدته البيئية والأثنولوجية ، ونتيجة فتحه في العصر الأموي شهد كل مساوىء السياسة الأموية وتناقضاتها ، وبشكل أكثر حدة ، الأمر الذي جعل نبض استجابته للتحدي أكثر سرعة وحسما . وخير شاهد على ذلك نجاح الحركات الثورية المتطرفة في المغرب أكثر من نجاحها في الشرق . وساعدت ظروفه الجغرافية - لبعده عن دمشق - على تسرب نشاطات البورجوازية الوافدة من الشرق بإديولوجيتها وقياداتها ، لتناهض الإقطاعية الأموية في الشرق على أرض المغرب .

كذلك أثبت البحث نفي أية خصوصية لحركة التطور في الأندلس - كما اعتقد البعض [٥] - فكانت في جوهرها لا تخرج عن النسق العام من حيث سيادة الإقطاعية إلى جانب تكوين البورجوازية .

قصارى القول - إن الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كان ركيزة التطور التاريخي للعالم الإسلامي إبان الحقبة الأموية ، وان التفاوت النسبي في حركة هذا التطور زمانيا ومكانيا لا يعني كسرا لصدق المقولة بقدر ما يدل على صوابها ، إذا ما وضع في الاعتبار طبيعة العوامل البيئية ، والظروف المعقدة لإمبراطورية شاسعة تمتد من حدود الصين إلى المحيط الأطلسي .

---

(١) الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ٤٠ .
(٢) وربما أفادت نسبية انشتين في حسم تلك المسألة ، حيث أكدت قوانين نظريته أن القوة = الكتلة × التسارع ، أي ق = ك × ت .
(٣) العلامة إبن خلدون : بيروت ١٩٧٤ ، ص ٣٢ ، ٣٣ .
(٤) أنظر مقدمة : مغربيات : ص ٩ - ١١ .
(٥) أنظر : تيزيني : ص ١٨٧ .

هـ - الصحوة البورجوازية

انتهينا إلى أن المجتمع العربي قبل الإسلام شهد نمطا بورجوازيا سائدا على أنقاض إقطاع مضعضع ، وأن عصر الرسول والشيخين يمثل محاولة لإقرار «مجتمع الأخوة» . لكن التناقضات الاجتماعية لم تجتث جذورها بحيث ظلت في حالة كمون ، ثم تفجرت في خلافة عثمان بفضل اتساع «دار الإسلام» وظهور علاقات إنتاجية تجنح نحو الإقطاعية . وجاءت التجربة الأموية لتؤكد سيادة الإقطاعية . وفي الوقت نفسه لتشهد ميلاد بورجوازية - رغم كساحها - تصدت لقيادة الثورات الاجتماعية حتى أجهزت على الخلافة الأموية ، فيما عرف بالثورة العباسية [1] .

وبديهي أن تعاد صياغة العلاقات الإنتاجية للإمبراطورية بفعل سيادة نمط الإنتاج البورجوازي ، وترتب على ذلك نتائج هامة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

على أنه يجب التحفظ في تقدير حجم «الصحوة البورجوازية» وعطائها ، فلا ننساق وراء من قالوا «بتحقيق الثورة نقلة المجتمع إلى المرحلة الرأسمالية»[2] . أو الذين أضفوا خصوصية على تلك الرأسمالية فأطلقوا عليها «الرأسمالوية» [3] ، أو حتى أولئك الذين قالوا بثورة بورجوازية كاملة أنجزت نمط إنتاج بضائعي واقتصاد نقدي [4] . وأخيرا من السخف مقارنة الثورة العباسية بالثورتين البولشفية والفرنسية [5] ، فالأولى تمثل ثورة البروليتاريا ، والثانية ثورة بورجوازية ، وشتان ما بين طبيعتيهما .

وتكمن آفة الاحكام السابقة في التعميم والمجازفة ، إنطلاقا من تنظير تأملي منعزل عن مسح الواقع الاقتصادي - الاجتماعي ورصد معالم تطوره ، أو التماس - بل تصيد - نصوص هامشية مبعثرة وتأويلها تأويلات معتسفة .

وتحاشيا لهذا الخطأ المنهجي نؤجل البت في هذه القضية ، حتى نفرغ من تحليل الواقع

---

(١) *نحن لا نميل إلى اطلاق مصطلح (الثورة) على الحركة العباسية ، ذلك المصطلح الذي تبناه بعض الدارسين العرب* المعاصرين .أنظر : فاروق عمر : **طبيعة الدعوة العباسية** ، بيروت ١٩٧٠ و

Shaban, The Social and Political background of the Abbasid Revolution, Harvard,1950

(٢) راجع : حسن محمود : **العالم الإسلامي في العصر العباسي** ، ص ١٩٥ .

(٣) راجع : مكسيم رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٠٢ .

(٤) راجع : تيزيني : ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٥) راجع : فاروق عمر : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .

الاقتصادي - الاجتماعي ، وما جد في بنيته من تطورات .

وسنحاول أولا : رصد المناخ العام «للقرن الذهبي العباسي» (١٣٢ - ٢٣٢هـ) الذي هيأ لتنامي «النمط البورجوازي» وسيادته بقواه النشطة ؛ التي أسهمت بدورها في خلقه ليستقر في إطاره «النظام الجديد» .

كانت الدعوة العباسية إنجازا متوارثا عن جهود «اليسار المعتدل» - الحزب العلوي - في احتواء بورجوازية المدن من التجار والصناع الذين شكلوا دعاة الثورة ونقبائها ، وكذا جماهير المستضعفين من الفلاحين والأرقاء وصغار الملاك والحرفيين والمهنيين [١] . وكل أولئك انخرط في سلك الدعوة التي آلت - لأسباب معروفة [٢]- إلى البيت العباسي ؛ الذي يشهد سجل تاريخ رجاله بتراوح مواقفهم بين اليمين واليسار ، حسب مقتضيات الأحوال . وسيكون لذلك أثره - كما سنذكر فيما بعد - في عدم إقرار النظام لكل المبادىء والشعارات التي طرحتها الحركة ، وبالمثل النيل من إنجازات البورجوازية ، بل وحتى تأثيره في طبيعتها «الهجينية» التي أثبتها البحث .

ومن ناحية أخرى ستظهر توجيهات « المد البورجوازي » لسياسة العباسيين الأوائل ، بل واحتواء بعضهم في غالب الأحيان ، بحيث حسمت مواقفهم نهائيا فانسلخوا عن « اليمين» ليتحولو إلى «يسار أكثر اعتدالا» ، يعول على الإجراءات الإصلاحية ويقترب في - بعض الأحيان - من التيارات الثورية .

ومن أهم ملامح المناخ الجديد الذي نمت البورجوازية في أحضانه ، النقلة من مرحلة الفتوحات العسكرية «والابتزاز» الاقتصادي غير المنظم إلى مرحلة الاستقرار والاستغلال الاقتصادي المنظم .

ولعل من أهم ما يؤثر للأمويين ، مد حدود دار الإسلام إلى أقصى ما يمكن أن تصل إليه الفتوحات [٣] ؛ حيث بلغت بلاد ما وراء النهر شرقا والمحيط الأطلسي غربا . لكن سيطرة نزعة «الاستغلال غير الاقتصادي» بالإسراف في فرض المغارم والجبايات والسلب والنهب

---

(١) عن هذه الأسباب راجع : محمود اسماعيل : **الحركات السرية** ،ص ٤٨ .

(٢) المصدر نفسه ،ص ٥٢ .

(٣) ويلاحظ في هذا الصدد الارتباط بين دور الشعوب البدوية - كالعرب والترك والبربر البتر والأكراد . . الخ - وبين الإنجازات العسكرية الهجومية والدفاعية ، ويلاحظ كذلك الارتباط بين حكومات هذه الشعوب وبين ترسيخ العلاقات الإنتاجية الإقطاعية ، وبالمثل تبني الاتجاهات السنية المحافظة . وعلى العكس تبنت الشعوب المتحضرة - كالفرس والمصريين وبرانس البربر- نظما ذات طابع بورجوازي ، وإيديولوجيات ثورية ، وتيارات فكرية عقلانية .

والابتزاز ، بحيث لم توضع أسس ثابتة للشئون المالية والادارية - رغم محاولات البعض من أمثال عبدالملك وهشام وعمر بن عبدالعزيز - مما أثر في سوء الأحوال الاقتصادية ، برغم سيطرة الدولة على أقاليم زراعية غنية ، واحتوائها على عصب الطرق التجارية العالمية .

وأدى التمادي في سياسة «النزهات العسكرية» (١) فضلا عن عدم استقرار الأوضاع الداخلية ، إلى توقف حركة الفتوحات ، بل وحلول كوارث عسكرية في بعض الأحيان ، بسبب الانشغال بالمغانم عن القيام بالفتح المنظم . وهذا يفسر أيضا طبيعة «النشأة الكسيحة» للبورجوازية ، من جراء الثورات المتعددة التي هددت طرق التجارة الداخلية ، وكذا عدم تركيز النشاط العسكري للسيطرة على الطرق البرية والبحرية ، فأطلق العنان للسيادة البيزنطية في البحر المتوسط ، فسيطروا على تجارته ، وهددوا الطرق الساحلية الإسلامية المطلة عليه (٢) . ونجم عن عدم متابعة الفتوحات المنظمة في الهند تهديد الملاحة العربية في البحار الشرقية .

كان الأولى بالأمويين أن يحسموا الصراع من الخطر الصيني في تركستان بدلا من مهادنته ، ولو وفقوا في ذلك لأمكن السيطرة على منافذ طرق آسيا الوسطى . كما كان عليهم أن يرسخوا نفوذهم في بلاد الجزيرة لحرمان بيزنطة من المتاجر الشرقية بدلا من المحاولات العقيمة المتتالية عبثا لإسقاط القسطنطينية ، وكان عليهم أن يولوا مزيدا من الاهتمام نحو النشاط البحري في البحر المتوسط بدلا من الإغارات الخاطفة المتعددة على قبرص ورودس وصقلية . ولو فعلوا ذلك لأمسكوا بزمام الطرق البحرية التجارية العالمية .

وكان عليهم أن يمدوا الفتوحات إلى بلاد السودان جنوبي الصحراء ، للسيطرة على طرق تجارة الذهب بدلا من الحملات الخاطفة الدؤوبة لسلب البربر ونهبهم في البلاد المفتوحة . ولو قضوا على معاقل فلول القوط في جيليقية بالأندلس - بدلا من الطموحات العسكرية «المقعقعة» وراء البرانس - لما كان ما كان من مأساة الإسلام بالأندلس .

باختصار - كانت البورجوازية مغلولة الأيدي من جراء السياسة العسكرية المفتقرة إلى التنظيم ، وطابع الابتزاز الاقتصادي للموارد الاقتصادية . وبديهي أن تتدارك البوررجوازية تلك الأخطاء وتتجاوزها عقب الثورة العباسية ، وكان تجاوز تلك الأخطاء في حد ذاته

---

(١) من أمثلة ذلك : النشاط الاموي العسكري في الهند والتركستان ، الغزوات الأموية في البحر المتوسط ، الحملات العسكرية في المغرب الأقصى وبلاد السودان ، الحملات الأموية شمالي البرانس .

(٢) راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ،ص ١٨٠ .

تحطيما للأغلال التي حالت دون تناميها وفي الوقت نفسه مظهرا من مظاهر هذا التنامي . فكيف حدث ذلك؟

اتسمت السياسة العباسية بالتركيز على المواطن الاستراتيجية التي تضمن الهيمنة الكاملة على شبكة الطرق العالمية برا وبحرا ، ثم إقرار السيادة والاستقرار في هذه المنطقة ، من طريق إجراءات دفاعية تمثلت في «النظام الثغري» لحماية التخوم شرقا وغربا ، فضلا عن الاعتراف بالكيانات المحلية لتلعب دورا أساسيا في حركة التطور ، والتخفيف من غلواء المركزية باللجوء إلى نوع من «الفيدرالية» المرتبطة بالدولة ، طالما تضطلع بالمهمة الثغرية التي تكفل سيولة حركة التجارة ، ثم التنظيم «العبقري» الدقيق لجهاز الدولة المركزي ؛ مفيدين في ذلك من التراث الإداري والمالى الفارسي .

فاتخاذ العراق مقرا للخلافة ، يعني اختيارا موفقا لإشراف السلطة المركزية على جناحي الإمبراطورية ، خاصة وأن العراق كان ملتقى للطرق التجارية العالمية[١] ، فمن بغداد ينطلق الطريق إلى آسيا الوسطى حتى الصين شرقا ، مارا بهمدان والري ونيسابور وطوس وهراة وبخارى وسمرقند ثم الصين . وكذا يبدأ الطريق الشمالى إلى الموصل وسنجار ونصيبين والرقة وطبرية والرملة ثم الفسطاط والإسكندرية ، ليتصل بطريقين عبر الشمال الافريقي . الأول بمحاذاة الساحل ، والثاني يخترق الصحراء الكبرى . وأخيرا الطريق إلى بلاد الروس مارا بسمرقند وبخارى وجرجان ثم شمال بحر قزوين . كذلك دب النشاط في الطرق البرية في بلاد العرب ومصر بعد السيطرة على الملاحة في المحيط الهندي [٢] .

ولقد تم للعباسيين السيطرة على الطرق البرية الشرقية بعد حسم «المسألة التركية» وتحييد الخطر الصيني ، وتثبيت السيادة العباسية على معظم أرجاء شبه القارة الهندية ، وإنشاء سلسلة من الثغور في مناطق التخوم [٣] . ثم إقامة إمارة فدرالية في عهد المأمون لتضطلع بتلك المهام الثغرية في تلك الأنحاء ، عرفت «بإمارة الطاهريين» . وتم إقرار الأمن في الطريق الشمالى بفضل سلسلتي الثغور الشامية والجزرية على الحدود البيزنطية [٤] ، وكان إخضاع قبائل البجة في النوبة قمينا بإحياء النشاط التجاري في شرق إفريقيا ، وإنعاش طريق

---

(١) انظر : كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٤٩ .

(٢) عن هذه الطرق أنظر : قدامه بن جعفر : **الخراج** ، ط ليدن ١٨٨٩ ، ص ١٩٧ ، إبن رستة : **الأعلاق النفيسة** ، ليدن ١٨٩١ ، ص ١٦٧ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع حسن محمود : ص ١٦٩ وما بعدها .

(٤) راجع : البلاذري : **فتوح البلدان** ، ص ١٩١ وما بعدها .

القصير - قنا - الفسطاط - الاسكندرية . وأسفرت حركات الإستقلال في الشمال الإفريقي عن تأمين العبور في الطريق الساحلي بفضل «الاغالبة» «وعرب كريت» الذين طهروا البحر المتوسط من إغارات البيزنطيين على السواحل المغربية . وجدير بالذكر أن إمارة الاغالبة كانت موالية لبغداد ؛ إذ اعتبرت «ثغرا» عباسيا لحماية الجناح الغربي من الإمبراطورية . كما كان عرب كريت يعترفون بالسيادة العباسية . أما الطرق الداخلية الموصلة إلى «ذهب السودان» فقد تحكمت فيها دول الخوارج ، التي كانت تتاجر مع الشرق برغم خلافاتها السياسية والمذهبية مع بغداد .

وفي المجال البحري سيطرت البحرية الإسلامية العباسية البحار الشرقية كافة ، بعد قهر الخطر الصيني والسيطرة على سواحل الهند الغربية . كما تحول البحر المتوسط إلى «بحيرة إسلامية» بفضل أساطيل عرب كريت والأغالبة وأمويي الأندلس . يقول ابن خلدون[١] «صار البحر المتوسط خاليا من أي نفوذ للأمم النصرانية بشيء من جوانبه» .

إن سياسة العباسيين العسكرية التي أتاحت السيطرة على الطرق العالمية برا وبحرا ، واعتمادهم «اللامركزية» أسلوبا لمواجهة اتساع الامبراطورية ، رافقتها «دبلوماسية» ذكية عالمية لإحلال السلام محل الخصومة والعداء ، وتهيئة مزيد من الظروف المواتية لازدهار التجارة . وقد سبق أن ألمحنا إلى عقد السلام مع الأسرة الحاكمة في الصين ، ونجم عن ذلك تعاون تجاري بعيد المدى ، يدل عليه وجود جالية تجارية إسلامية عاشت في ميناء كانتون ، تمتعت برعاية السلطات الحاكمة ، وباشرت مهامها في الإشراف على الشئون التجارية الإسلامية في الشرق الأقصى [٢] .

كما أرغمت بيزنطة تحت تأثير الإغارات الثغرية المستمرة - الصوافي والشواتي - على عقد الصلح مع الرشيد ، وتعهدت امبراطورتها بدفع الجزية وتقديم الأدلاء والمرشدين للتجار المسلمين ، حتى لا تفقد نصيبها من السلع الشرقية [٣] .

وفي الغرب توثقت عري صداقة وطيدة مع أباطرة الفرنجة ، كان الدافع إليها - فيما نرجح - الحفاظ على المصالح الاقتصادية بالدرجة الأولى [٤] و ليست لأسباب سياسية أو

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤ .

(٢) حسن محمود : ص ١٨١ .

(٣) المصدر نفسه. Pirenne, H: **Mohammed and Charlemagene New York**. P.163,155.

(٤) راجع : Bucklar: **Haroun L-Rashid and Charles the great**,1964

دينية كما يحلو للبعض تفسيرها [1] . وبالمنطق نفسه تؤول العلاقات بين الأغالبة والفرنجة ، وكذا بين الأغالبة والمدن الإيطالية ، التي عقدت معاهدات تجارية مع القوى الإسلامية في البحر المتوسط برغم احتجاجات البابوية [2] .

وفي ضوء المصالح التجارية المتبادلة ، نرجح غلبة العامل الاقتصادي في تفسير التعاون بين الإمارات المستقلة في الغرب ، وتخفيف غلواء الصراعات السياسية والمذهبية ، وإقرار «الوفاق» بين هذه القوى - من الناحية العملية - تحت تأثير تنامي القوى البورجوازية . وسنلاحظ فيما بعد أن محور الخلافات بين بعض هذه القوى كان يكمن في التنافس الاقتصادي بالدرجة الأولى .

لا شك أن السياسة العباسية العامة مسئولة عن خلق مناخ «الإنفتاح» هذا ، بحيث تغير مفهوم موقف «دار الإسلام» من «دار الحرب» . ولا شك أيضا أن هذا التغيير فرض نفسه على الواقع - تحت تأثير البورجوازية - برغم مظاهر الإحتجاج من قبل القوى المحافظة والاقطاعية . ولقد عاد هذا التطور بأحسن النتائج وخاصة على العالم الإسلامي ، وكذا على «دار الحرب» باعتراف المؤرخين الغربيين [3] .

وفي إطار هذا المناخ العام الذي هيأته «الصحوة البورجوازية» ، يحسن أن نعرض لانعكاساته على الإجراءات الاقتصادية الاصلاحية التي تناولت «المسألة الزراعية» ، قبل الاستطراد في رصد مظاهر التنامي البورجوازي .

ونلاحظ في هذا الصدد أن سياسة العباسيين الأوائل كانت تعبر عن ضغوط القوى البورجوازية التي أوشكت أن تحتوي النظام الخلافي نفسه . وننوه أيضا بأن عدم حسم المسألة

---

(١) . Eginhard : **Vie de Charlemagne**, Paris,1923, P.47,48 .P.4

(٢) وجدت عملة ذهبية تحمل اسم دوق نابلي محاطة بحروف وزخارف عربية .أنظر Bury: **Ahistory of the Eastern Roman Empire**, London.1912,**P.312.** وعن معاهدات مدن سالرن ونابلي وجايتا وأمالفي مع **الأغالبة** ، راجع :Heyd: Op. Cit. **P.98.** وعن بقية المدن الإيطالية مثل لونا وبيزا والبندقية ، راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٢٣٧ .

(٣) **من مظاهر** سياسة الإنفتاح الاقتصادي الإسلامية فضلا عن التعاون التجاري مع القوى الإسلامية ، السماح للتجار غير المسلمين بممارسة نشاطهم داخل العالم الإسلامي ، وتقديم التسهيلات لهم من قبل السلطات الحاكمة في الشرق والغرب . والمصادر الإسلامية تتحدث عن (الرهادنة) من اليهود الشرقيين والغربيين ، وتجاراتهم عبر الطرق الإسلامية بتشجيع من المسلمين .راجع : ***ابن خرداذبه*** : ص ١٥٤ .وقد أكدت وثائق (الجنيزة) القاهرية تلك الحقيقة بما لا يدع مجالا للشك .أنظر : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٢ .كذلك لعب (أهل الذمة) دورا واضحا في التجارة الداخلية في شتى ربوع العالم الإسلامي . وهذا ينفي مزاعم هنري بيرين المعروفة عن تخلف التجارة العالمية إبان فترة السيطرة الإسلامية . تلك المزاعم التي فندها الدارسون المنصفون من أمثال أرشيبالدلويس وستوربولان وموريس لومبار وكلود كاهن . راجع كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٤٦ وما بعدها ، محمود اسماعيل : **الاغالبة** ص ٢٣٣ وما بعدها .

حسماً قاطعا بتوجيه ضربة قاصمة للإقطاع ، كان تعبيرا عن عدم تحقيق الثورة البورجوازية الشاملة .

وأول ما يسترعي الإنتباه أن «مبدأ الإصلاح» الذي طرحته الدعوة العباسية ، جرى تطبيقه بخصوص تحسين مستوي القطاع الفلاحي في النشاط الاقتصادي . والراصد لأوضاع ملكية الأرض يقف على حقيقة تقلص «الإقطاعات» و «الضياع» بالقياس إلى ما كانت عليه قبلا . معنى هذا أن الكثير من هذه الأراضي آلت ملكيتها إلى أصحابها الحقيقيين ، حيث قاموا بزراعتها في مقابل دفع الخراج عنها . لقد اتسعت الأرض الخراجية على حساب الإقطاعيات ؛ وإن كان من الثابت أن ظاهرة الاقطاع لم تستأصل شأفتها ، فالمراجع تشير إلى أيلولة الضياع الأموية إلى البيت العباسي برجاله وجهازه الحاكم . يذكر البلاذري[1] أن العباسيين «ورثوا ضياع آل مروان» ، كما نسمع عن وجود ضياع واسعة لعمال الخلافة في الولايات[2] النائية . لكن بشكل عام حدّت الإجراءات الاقتصادية العباسية من استمرارية تضخم الإقطاعية ، ومن أهم الإجراءات في هذا الصدد إلغاء نظام «القبالة»[3] .

وتمخض عن ذلك أن صارت الأراضي الخراجية هي عصب الاقتصاد الزراعى ، ولقد شمل الإصلاح هذه الأراضي بصورة تسترعي الإنتباه ؛ فنعلم أن السفاح «قسط الخراج» فأحسن فيه إلى أهله[4] . وحاول المنصور استرضاء المزارعين ؛ فقرر منع تحويل الأرض الخراجية إلى أرض عشرية ، على نحو ما فعل عمر بن عبدالعزيز . يقول الطبري[5] : «كان من شغل المنصور في صدر نهاره النظر والنفقات ومصلحة معاشات الرعية لطرح عالتهم والتلطف لسكوتهم وهدئهم» . وفي خلافة المهدي استمرت سياسة «الاصلاح الزراعى ، قدماً ، فأنجز قوانين جعلته محببا إلى الخاص والعام[6] . وكانت تلك القوانين بمثابة استجابة لإلحاح قوى الثورة من الفلاحين[7] . إذ أمر بالعدول عن نظام «المقاسمة» في الجباية الخراجية

---

(١) **فتوح البلدان** ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٨٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٧٦ .

(٢) **الرقيق** : ١٥٨ ، ويذكر الرقيق مثالا عن حوزة شعراء البلاط للضياع . فإبان ولاية يزيد بن حاتم مصر منح أحد الشعراء أموالا (اشترى بها ضياعا تغل ألف دينار) ، أنظر : ص ١٥٦ . والظاهرة نفسها شهدتها الأندلس حيث اقتنى المحاربون إقطاعات تولى استغلالها بالزراعة فلاحون من السكان الأصليين .أنظر : التفصيلات في : بروفنسال : **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ٣٨ .

(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٣٣ .

(٤) الجهشياري : ص ٣٨٩ .

(٥) **تاريخ الرسل والملوك** : ٩ : ٩٩ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٠٣ .

(٦) المسعودي : **مروج** : ٢ : ١٧٥ .

(٧) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٢٠ .

إلى نظام المساحة [1] ؛ فربط الضريبة بالإنتاج . وقد أثني أبو يوسف على هذا القانون في عصر الرشيد ، ونوه باتساقه مع الشريعة الإسلامية . وأمعن المهدي في تطبيق هذا القانون وكلف عماله بعدم التراخي ، والعدول عن أساليب القوة والشدة من جانب الجباة . ذكر الجهشياري[2] أنه كتب إلى عماله «برفع الضرائب عن أهل الخراج» .

وبذل أبو يوسف جهودا محمودة في تنظيم الجباية في عهد الرشيد مستهدفا محاولة التوفيق بين العدالة ومصالح الدولة فيما اقترح من إجراءات[3] . وقد أخذ الرشيد بكثير من توجيهاته ، ولا غرو فقد شهد عهده إصلاحات زراعية كبرى ، كشق الأنهار والقنوات وبناء الحياض وتنظيم وسائل الري وتحسينها[4] .

وفي خلافة المأمون بلغ المد البورجوازي مداه ؛ فجرى إصلاح آخر في نظام الخراج ، بتخفيض نسبة مستحقات الدولة [5] . ولا غرو فقد أصبح الإعتزال - إيديولوجية البورجوازية آنذاك - مذهب الدولة الرسمي ، وجرى تعميمه في الولايات كافة ، وظل كذلك خلال عهود المأمون والمعتصم والواثق . وتبع ذلك وصول قيادات البورجوازية إلى السلطة ، ونجاحها في ترشيد الخلافة وتوجيهها نحو مزيد من الإصلاح . وعلى سبيل المثال نذكر أن الوزير أحمد بن أبي دؤاد كان من وراء المشروعات الزراعية الموفقة التي أنجزها المعتصم ، ومن بعده الواثق[6] .

الخلاصة - أن الاصلاح الزراعى الذي أنجز في العصر العباسي الأول تم بفعل المد البورجوازي المتنامي ، بحيث انحسرت الموجة الإقطاعية أو كادت . ولم يتم هذا الانجاز دون مشكلات ، بل - وفقا لقانون الصراع بين البورجوازية والإقطاع - وقعت مصادمات بين التيارين في قلب الدولة وأطرافها . فحاولت القوى الاقطاعية و«البيروقراطية» التطلع إلى السلطة مرارا . لكن الخلافة «المبرجزة» كانت تستأصل شأفتها أولا بأول ، ونذكر في هذا

---

(١) وكان هذا الإجراء عادلا حيث جرى تحديد الضريبة وفقا لجودة الأرض ونظام السقاية . فقدر النصف على الأراضي التي تسقى سيحا ، والثلث على ما يسقّى بالدوالي ، والربع على الأرض التي تسقى بالدواليب ، ولا شيء عليهم سوى ذلك . الماوردي : **الأحكام السلطانية** ص١٦٨ .

(٢) **الوزراء والكتاب** ، ص ١٤٢ .

(٣) **الخراج** : ص٣ .

(٤) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٤٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ٤٣٣ .

(٦) عن الأموال الكثيرة التي أنفقت على كري الأنهار : راجع الطبري : ١١ : ٨ . وعن الأساليب التقنية المستحدثة والمزروعات الجديدة المجلوبة من الخارج . راجع : الرقيق : ص ٥٨ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١١٩ ومابعدها .

الصدد «نكبة البرامكة» و«بني سهل» ، بل يخيل إلى أن الصراع بين الأمين والمأمون على السلطة كان تعبيرا صادقا عن صدام حقيقي بين الإقطاع والبورجوازية ، وأن اعتلاء المأمون الخلافة يرجع إلى غلبة القوى البورجوازية .

وفي الولايات وقعت مصادمات مماثلة بين الولاة والرعية من جراء تشبث الولاة بالروح الإقطاعية [١] ؛ ففي إفريقية إزدهرت إقطاعات بعض الولاة ومراعيهم الواسعة في وقت حلت فيه المجاعة ، ولم يكن ثم بد من اقتحامها ونهبها على يد الثوار [٢] . وفي مصر اندلعت ثورات فلاحية للتخلص من ذيول نظام القبالة[٣] .

ولم تتوان البورجوازية الظافرة منذ خلافة المأمون في مواجهة الاقطاع المتربص ، واتبعت في ذلك عدة أساليب منها : الرقابة الصارمة على ملاك الضياع ، فأنشىء «ديوان الضياع» خصيصا لهذا الغرض للتعامل مع ذوى الإقطاعيات في الأراضي الجديدة المستصلحة ، وملاحقاتهم بالضرائب لخدمة «الخزانة العامة» ، كما كرست الإقطاعيات القديمة لخدمة الأعمال الخيرية ، وذلك من طريق تحويلها إلى حبوس وأوقاف [٤] . وسمح للمزارعين بحرية ترك الخدمة في الإقطاعات والهجرة إلى المدن ، وكان ذلك أمرا محظورا في العصر الأموي[٥] .

وقد نجم عن هذا الإجراء تحسين أحوال الفلاحين ، حيث اضطر أصحاب الإقطاعات إلى مضاعفة أجورهم أمام ندرة الأيدي العاملة الفلاحية[٦] . وأخيرا لم تدخر الدولة وسعا في اللجوء إلى أسلوب «المصادرات» بين وقت وآخر لتقليم أظافر الاقطاع [٧] والحد من سطوته .

قصارى القول ، إن الصحوة البورجوازية وتقليم أظافر الإقطاع ، أفضيا إلى زيادة الإنتاج وانخفاض الأسعار وحلول حالة من الرخاء عمت الطبقات الكادحة . ونذكر في هذا الصدد عدة نصوص . ذكر المقريزي[٨] أن أبا العباس السفاح أمر بقسمة «الصدقات على اليتامي

---

(١) لدينا نصوص غاية في الأهمية تفيض بشكاوي الفلاحين ضد العمال والولاة .أنظر : الجهشياري : ص ١١٨ والبلاذري : ص ٣٣١ والريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٩٧ .

(٢) أنظر : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ١٤٢-١٤٣ .

(٣) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٩٤ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٢٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ١٢٦ .

(٦) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(٧) الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ١٠ : ١٠٠ .

(٨) **الخطط** : ١ :٣٠٤ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٣٩١ .

والمساكين ، وأمر بالعطاء للمقاتلة والعيال» ، في الوقت الذي عاش فيه زاهدا ، حتى كانت تركته أقرب ما تكون إلى تركات العمرين ابن الخطاب وابن عبدالعزيز[١] .

ويتحدث المؤرخون عن انخفاض الأسعار في عهد المنصور بدرجة ملحوظة ، في الوقت نفسه الذي يتحدثون فيه عن مبالغته في الاقتصاد إلى درجة البخل[٢] . ويقول أبو يوسف[٣] : إن الرشيد رفع الظلم عن الرعية وأصلح أمرهم . وقد اعترف الدارسون المحدثون[٤] بحالة الرخاء تلك بعد دراسات لأحوال العصر الاقتصادية والاجتماعية .

علينا الآن أن نقيم دور البورجوازية ومدى حجمه ومظاهره في المجالات الأخرى كافة التي لم نتناولها بعد ، وذلك من خلال إنجازاتها العملية في قطاعات التجارة والصناعة وشئون المال ونظم الحكم والتطور الاجتماعي والسياسي ، مسترشدين في ذلك بالقواعد العامة النظرية كما رسختها المادية التاريخية .

يقول فردريك إنجلز [٥] إن مرحلة الإنتاج البضائعي التي تبدأ بها الحضارة تتحدد من الناحية الاقتصادية من خلال :

(١) دخول النقد المعدني وبالتالي الرأسمال المالي والفائدة والربا في النشاط الاقتصادي .

(٢) دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين .

(٣) دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري .

(٤) دخول العمل العبودي من حيث هو الشكل المسيطر للإنتاج .

تلك هي المعايير العلمية التي بمقتضاها تقع الثورة البورجوازية الشاملة . فإلى أي مدى تنطبق على ما أسميناه «بالصحوة البورجوازية» في هذا العصر؟

فيما يتعلق بالشرط الأول ، نعلم أنه منذ عهد عبدالملك بن مروان جرى سك عملة

---

(١) راجع : التفصيلات في : الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ٩ :١٥٤ .

(٢) **يقول الجهشياري** : رأيت في زمن أبي جعفر كبشا بدرهم وحملا بأربعة دوانق والتمر ستين رطلا بدرهم ، والزيت ستة عشر رطلا بدرهم والسمن ثمانية أرطال بدرهم . **الوزراء والكتاب** : ص ٧٠ .

(٣) **الخراج** ص ٣ .

(٤) **أنظر** : حسن محمود : ص ١٩٥ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٠٨ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ٨٢ .

(٥) **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة** ، برلين ١٩٥٣ ، ضمن كتابات مختارة ، مجلد٢ ص ٣٠١ . نقلا عن : طيب تيزيني : ص ٤٧ ، ٤٨ .

إسلامية ، وتم إنشاء دور للضرب في مقر الخلافة وفي الولايات . وبديهي أن يستمر التطور قدماً في مرحلة الصحوة ، وكتب النقود[(١)] تتحدث عن مظاهر هذا التطور ممثلا في ضبط معايير النقود ، واختيار أصحاب دور الضرب من الخبراء والفنيين ، وتنافس عمال الولايات في تحسين قيمة العملات ، وتفانيهم في سك عملات خاصة للخلافة . . . الخ . ومن الملاحظ تداول التعامل بالدينار والدرهم ، وإن كان الدرهم هو العملة السائدة في الشرق بينما ساد التعامل بالدينار في الغرب ، ولم يشكل ذلك أدنى عوائق في سيولة التعامل ، بحيث كان من الممكن التحويل من عملة إلى أخرى حسب سعر الصرف السائد في الأسواق ، حسبما تحدده الأحوال التجارية[(٢)] .

وغني عن القول أن العملة الإسلامية اكتسبت شهرة طيبة بفضل التحكم في طرق التجارة العالمية ، وجرى تداولها في الأسواق الأجنبية . وليس أدل على ذلك من اكتشاف عملات إسلامية في حوض الفلجا وبلاد اسكندناوة ، بما ينم عن ارتياد التجار المسلمين لهذه الآفاق البعيدة . وساعد على طيب سمعة العملة الإسلامية كذلك ما قام به الخلفاء والأمراء في الشرق والغرب من استغلال مناجم الذهب والفضة في إيران ومصر وبلاد السودان والأندلس . وكان التجار يحملون معهم في أسفارهم أكياس الذهب والفضة ، وفي كثير من الأحيان جرى استخدام وسائل متطورة مثل الصكوك والسفاتج[(٣)] . بل لدينا من الشواهد ما يدل على استخدام أسلوب «المقاصة» في المعاملات ، كما جرى التعامل بالقروض ذات الفائدة ، وشاعت المضاربات ، وعرفت الديون والرهونات برغم تحريم الإسلام . كما وجدت بيوت للأموال هيمن عليها التجار من أهل الذمة في الغالب .

وتنم ظاهرة القروض والديون والفوائد عن تراكم رأسمالى ، كما تنم المصادرات التي وقعت في هذا العصر عن «اكتناز» الأموال واختزانها . وكل ذلك قمين بالدلالة على حدوث مد بورجوازي واسع المدى ، وصل إلى حد حدوث نوع من الوحدة الاقتصادية في العالم الإسلامي[(٤)] .

---

(١) راجع Lane-Poole: **Catalogue of the collections of Arabic coins in the Brit ish museum**, London,1879. La voix: **Catalogue des monnaies Musulmane de la Biliotheque Nationale,** Paris, 1891 .

(٢) الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٣٧٢ و ٣٧٣ .

(٣) راجع : الجهشياري : ص ١٠٦ - ١١٠ .

(٤) راجع : أرشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية** ، الترجمة العربية ، ط . القاهرة ، ص ٢٦١ .

لكن ثمة من الشواهد ما تشير إلى عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة ، منها استمرار ظاهرة التبادل العيني في الأسواق ، ومنها أيضا قلة الصادرات بالنسبة لتعاظم الواردات . وكان الميزان التجاري يعتمد في الموازنة على مناجم الذهب والفضة ، فلما تدهورت طرائق استغلالها ، فت ذلك في عمليات التبادل التجاري[1] . كما أن الدارسين يبالغون في إبراز تعاظم المد البورجوازي اعتمادا على وجود مؤسسات مالية ومصرفية متفوقة . وهذا أمر مخالف للواقع ، إذ أن تلك العمليات كان يقوم بها التجار أنفسهم ، ولم تكن وظيفة «الجهبذ» أنئذ وظيفة متخصصة حرة ، بقدر ما تحددت بالدرجة الأولى في مراقبة سلامة النقد لصالح الدولة[2] ؛ وكان ذلك من معوقات سيولة الحركة التجارية . يضاف إلى ذلك عدم تكريس رأس المال المتراكم فيما يفيد سريان «الدورة الاقتصادية» ، إذ أن نصابا ضئيلا منه جرى توظيفه في المشروعات الاستثمارية ، بينما كان معظمه يكتنز أو يوظف في اقتناء العقار ، على عكس ما قاله رودنسون[3] . من أن توظيف المال في الأراضي ظل لا يمثل إلا جانبا ثانويا من الثروة .

وبالنسبة للشرط الثاني ، وهو دخول التجار كطبقة وسيطة بين المنتجين ، نلاحظ أنه تحقق في قطاع غير رئيسي في النشاط التجاري وهو السلع الغذائية والمصنعة لخدمة الحياة اليومية وبالذات في المدن[4] ، أو في السلع الكمالية من طريق وسطاء أجانب عرفوا بالرهدانية[5] . أما في الريف فكان هناك ما يشبه حالة الاكتفاء الذاتي في غالب الأحيان ، حتى إن تجارة مصر ذاتها غلب عليها الطابع المحلي[6] .

كانت السلع الكمالية كالرقيق والثياب الفاخرة والحلي والنوادر والتوابل . . . الخ ، هي عصب الحركة التجارية . ولما كانت هذه السلع تخدم أغراض «الارستقراطية» فقد ارتبطت مصالح كبار التجار بهذه الطبقة بحيث نمت البورجوازية في أحضانها .

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٦١ .
(٣) **الإسلام والرأسمالية** ، ص ٧٧ .
(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٦ .
(٥) أنظر : Heyd: **Histoire du commerce du Levant au moyen age** , Leibzig.1923, Vol,1. P.40 وبالذات تجارة الرقيق الأبيض (الصقالبة) التي قامت موانى الأندلس بتوزيعها على موانئ شرق البحر المتوسط .راجع : بروفنسال : ص ٣٦ ، ٣٧ .وتبرز أهمية الأندلس في هذا الصدد في قالة ابن حوقل «وجميع من على وجه الأرض من الصقالبة الخصيان ، فمن جلب الأندلس» .أنظر : **صفة الأرض** ط . بيروت ، ص ١٠٦ .
(٦) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ص ١٠٥ .

صحيح أن البورجوازية أفادت إلى حد كبير من ارتباطها بالدولة - وكانت الدولة بالمثل تستدين أحيانا من أموال التجار - لكن إشراف الدولة على قطاع عريض من النشاط الاقتصادي ، وتحكمها في أسعار العملة ، حد من تنامي نفوذ البورجوازية التجارية .

لم يأت الخطر الحقيقي في هذا الصدد من جانب الخلافة - التي كانت «مبرجزة» أو من جانب أمراء الدول المستقلة [(١)] - الذين كانوا في الغالب من قطاعات البورجوازية - فهؤلاء وأولئك قدموا تسهيلات جلى لتسهيل النشاط الاقتصادي وترقيته ، بتأسيس المدن والأسواق وإصلاح الطرق وتأمينها وصناعة السفن . . .الخ ، إنما جاء الخطر الحقيقي من جانب «الجهاز البيروقراطي» ممثلا في طبقة «الكتاب» التي شكلت حجر عثرة أمام تنامي النشاط التجاري . وكانت من الناحية العملية تعمل لخدمة مصالحها أكثر من خدمة الدولة ومصالح التجار . ولدينا نصوص[(٢)] تؤكد أن هذه البيروقراطية احترفت التجارة بشكل أو بآخر ؛ فكانت تتاجر لحسابها . وإذا ما علمنا أن البيروقراطية استفحلت في هذا العصر فكونت طبقة «مغلقة» توارثت المناصب والوظائف ؛ أدركنا خطورة دورها في عرقلة النشاط التجاري[(٣)] ، ونموها «الطفيلي» على حساب البورجوازية .

ومن الإنصاف أن نذكر أن الدولة لم تدخر وسعا في تذليل هذه العراقيل ، وخاصة بعد نجاحها في الحد من تسلط البيروقراطية ، من طريق وسائل العزل والمصادرة والمراقبة . . . الخ ، ولدينا شواهد تنم على ذلك ، منها تخفيف الضرائب والمكوس تحت إلحاح الفقهاء[(٤)] والتجار . فأبو يوسف [(٥)] نصح الرشيد - الذي كان أول من وضع الخراج على الحوانيت[(٦)] - بأن «يرفع الظلم عن المارين بالمصالح» ، وأن يصلح «الجهاز الجمركي» الذي كان عاجزا عن مواكبة التطور[(٧)] ، وأن يختار رجاله من أهل الصلاح . وتحت إلحاح فقهاء المعتزلة من

---

(١) عن إصلاحات الرستميين والمدرارين و**الأغالبة** وأمويي الأندلس لتحقيق سيولة النشاط التجاري ؛راجع : ابن الصغير **المالكي** : ص ٥٠ عند: **otylinski:Chronique d, Ibn saghir sur les Imames Rostimides de Tahert.** Actes national des orientalistes, Alger,1905, Vol.3, Part.2, إبن حيان : **المقتبس من أنباء أهل الأندلس** ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٦٥-٢٧٧ ، محمود إسماعيل : **الأغالبة** ص ٣٢٩ وما بعدها ، لاكوست : ص ٢٣ .

(٢) ذكر الطبري أن ابن الزيات - وزير الواثق - كان له قهرمان يتاجر بأمواله ووجدت له بيوت فيها أنواع التجارة .أنظر : **تاريخ الرسل والملوك** : ١١ : ٣٩ .

(٣) عن هذه القضية : راجع : لاكوست : ص ٢٢ وما بعدها .

(٤) وغني عن القول أن معظمهم كانوا تجارا : أنظر كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٩٤ .

(٥) **الخراج** ، ص ١٣٢ .

(٦) المقريزي : **خطط** : ١ : ١٠٣ ، الريس : **النظريات السياسية الإسلامية** ص ٤٣١ .

(٧) حسن محمود : ص ٢٠٩ .لم يوجد نظام جمركي ثابت فكانت نسبة المكوس على الواردات تتراوح ما بين ١٠٪ ، ٣٠٪ ، أما الصادرات فكانت رسومها غير محددة ، بل جرت وفقا لمقتضيات الأحوال . هذا فضلا عن اشتطاط رجال الجمارك في أساليب الجباية .راجع : اليعقوبي : تاريخه ، **النجف الأشرف** ١٣٥٨هـ ، ج٣ ، ص ٣٠٨ .

التجار «ترك الواثق جباية أعشار سفن البحر[١] . »

لكن تلك الإجراءات وغيرها لم تفلح في اجتثاث العراقيل من أساسها ، تلك العراقيل التي وضعتها البيروقراطية ، والتي اشتكى منها التجار ، الأمر الذي جعل الخلافة في أواخر العصر توكل الكثير من الوظائف لأهل الذمة[٢] .

إن محاولة الدولة في تحقيق نوع من التوازن بين جهازها البيروقراطي[٣] وبين مصالح البورجوازية كانت مظهرا من مظاهر «صعوبة تكييفها مع شكل من أشكال اقتصادها المتطور»[٤] . والمحصلة النهائية لهذا العجز عدم اكتمال النضج البورجوازي ، أو بالأحرى الحيلولة دون قيام البورجوازية بدورها كطبقة وسيطة بين المنتجين[٥] - كما اشترط إنجلز - بل كانت صحوتها «تمثل مرحلة معينة من مراحل نمو الاقتصاد التجاري»[٦] . لم تصل قط إلى درجة الاقتصاد البضائعي[٧] .

وبخصوص الشرط الثالث ، وهو دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري ، فقد سبق أن عرضنا لموضوع الملكية أثناء معالجة المسألة الزراعية ، كما سبقت الإشارة إلى طبيعة الرهن العقاري في النقطة السابقة . ونضيف إلى ما سبق عرضه أن الملكية الخاصة لم تترسخ في هذا العصر كنتيجة طبيعية «لميوعة» أساس الإنتاج ، فالإقطاعات المملوكة للجهاز البيروقراطي كانت ملكيتها ملكية انتفاع فقط ، إذ كانت تنزع من أصحابها بتغير الولاة والعمال . أما الضياع الخاصة بكبار الملاك فقليل منها كان «ملكية رقبة» في نظير دفع العشر للدولة . أما الغالبية فكانت «ملكية استغلال» لمدة معينة دون التمتع بحق التصرف والإرث[٨] .

أما الأراضي الخراجية - وهي في الغالب كانت في يد صغار الملاك - فقد وقع بعضها تحت طائلة الابتزاز والاستغلال من جانب «البيروقراطية» ، حتى قيل بأن «ملكيتها كانت من

---

(١) الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ١١ :١٣ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ١٥٩ .

(٣) ومن الأمثلة الدالة على تنامي المد البورجوازي في الغرب ، نجاح أمراء قرطبة في فل شوكة البيروقراطية وخاصة في عهد الأمير محمد الذي أنقص من رواتبها ، في الوقت الذي خفف فيه من أعباء الضرائب على البورجوازية .أنظر : إبن عذاري : **البيان المغرب** ، ط بيروت ، ج ٢ ص١٠٩ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ٩٧ .

(٥) برغم فطنة رودنسون إلى تلك الحقيقة ، حيث اعترف بأن القطاع الأعظم من النشاط التجاري تمركز حول تجارة العبور ، ولذلك لم يحدث تأثيرا حاسما على البنى الاجتماعية ، برغم ذلك ، ناقض المصدر نفسه فقال بتحول رأسمالوي . أنظر : **الإسلام والرأسمالية** ، ص٧ .

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ١٦٣ .

(٧) غودلييه : **حول نمط الإنتاج الأسيوي** ، بيروت ١٩٧٢ ، ص٢٥٥ .

(٨) راجع الماوردي : **الأحكام السلطانية** ص ١٦٨ - ١٦٩ .

الناحية العملية مفرغة من كل محتوى» . فعلى سبيل المثال كانت الأرض الخراجية في مصر «أشبه بأرض مستأجرة من الدولة ، ولم تكن أرض خراج بالمعنى الصحيح»[1] . ولم يقم ثم نظام لملكية الأراضي الفقيرة في الجزيرة العربية ، إذ جرت على نظام «الحمى» ، وهو أقرب مايكون إلى المشاعة . وفي هذا الصدد ذكر بعض الدارسين أمثلة تنم عن وجود نظام «المزرعة المتناوبة» بحيث ينتفي أي شكل من أشكال الملكية الحقيقية[2] . وأخيرا فإن الأراضي الموقوفة أو المحبوسة على المرافق الخيرية تخرج بالطبع عن إطار الملكية الخاصة . لذلك كله يمكن القول بميوعة الشرط الثالث الدال على حدوث الثورة البورجوازية .

أما الشرط الرابع ، وهو «دخول العمل العبودي كشكل مسيطر للإنتاج» ، فلم يتحقق في الواقع العملي بتلك الكيفية المشار إليها . ذلك أن أعداد الرقيق تناقصت بسبب العتق أو الزواج من الإماء ، كذا بسبب تقلص الفتوح العسكرية التي كانت موردا أساسيا للرق سلفا ؛ فلم يبق إلا جلبه من طريق التجارة من إفريقيا السوداء وآسيا الوسطى وأوروبا الشرقية . وقد جرى استخدام الرقيق الأبيض «الصقالبة» في الخدمة المنزلية ، وأحيانا في الجيش كما هو الحال في الأندلس . أما الرقيق المجلوب من آسيا الوسطى فقد أخذ طريقه إلى الجيش العباسي ؛ حيث أصبح العنصر الغالب في خلافة المعتصم . كما استخدم الرقيق الأسود فضلا عن الخدمة العسكرية أحيانا - كما هو الحال بالنسبة للأغالبة - في العمل الزراعى ، وخاصة في الأراضي الإقطاعية عن طريق السخرة . ولسوف يقوم «الزنج» بثورتهم المشهورة في المرحلة التالية «مرحلة التسلط الإقطاعي» ، ونعلم أنهم قاموا بهبة ثورية من قبل في العصر الأموي ، وخلو هذا العصر من نشاط ثوري للزنج ، يقيم الدليل على عدم تفاقم المتناقضات الحافزة على الثورة . ويعني من ناحية أخرى ضآلة العمل العبودي بالقياس إلى الفعاليات الفلاحية التي لم تكن كما - زعم كاهن - [3] «في حالة أقرب إلى الاسترقاق» .

خلاصة القول إن العصر العباسي الأول شهد مداً بورجوازيا متناميا ، أقرب إلى «الصحوة» منه إلى «الثورة» .

وبالمنهج نفسه نعرض لمناقشة الرأي القائل «بثورة صناعية» [4] ؛ كمظهر من مظاهر الثورة البورجوازية . ومعلوم أن الثورة الصناعية تتوقف على توافر عدة مقومات ، أهمها ثورة

---

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٢٣ .
(٢) المصدر نفسه ص ١٢٥ .
(٣) ص ١١٣ .
(٤) أنظر تيزيني : ص ١٧٥ .

علمية توظف «تكنولوجيا» في توليد الطاقة والصناعات الثقيلة ، أي استخدام الفحم والحديد «في الاستغلال الاقتصادي» ، ثم استخدام رأس المال في إنتاج سلع إنتاجية للسوق . وإذا كنا لا نوافق لاكوست في مقولته التي تنفي تخلق بورجوازية أصلا في المجتمع الإسلامي ، فلاشك أنه أصاب الحقيقة حين انتهى إلى أن الظروف الموضوعية في هذا المجتمع لم تكن كما كانت عليه ظروف المجتمع الأوروبي عشية قيام الثورة الصناعية[١] .

صحيح أن المناجم في العالم الإسلامي كانت مثقلة بالمعادن والقوى المولدة للطاقة ، وأن جهودا بذلت لاستثمارها وخاصة من قبل القوى البورجوازية في الغرب الإسلامي [٢] . وقد سبق لنا دراسة «النهضة الصناعية» في بعض الأقاليم الغربية[٣] . وعلى الوتيرة نفسها أثبت بعض الدارسين تلك الحقيقة في أقاليم أخرى[٤] ؛ حيث جرى استخراج المعادن كالحديد والنحاس والقصدير ، فضلا عن استغلال المحاجر . وجرى استخدام الفحم الحجرى لكن في نطاق ضيق ، وقامت صناعات «خفيفة» مفيدة من هذه الموارد والطاقات .

كان النشاط الصناعي في الشرق أكثر تقدما ، لكنه لم يقم على استثمار الموارد الطبيعية المحلية بقدر الاعتماد على استيراد مواد مصنعة - على عكس ما ذهب إليه بعض الباحثين[٥] - بل كان النشاط الاستثماري للموارد الطبيعية مكرساً للمواد الكمالية المصنوعة من الذهب والفضة والأحجار الكريمة ، أو الصناعات التحويلية اللازمة للأمور الحياتية اليومية كملح الطعام وأحجار الشب والنطرون . . . إلخ[٦] ، والمواد اللازمة للجيش ، كالسلاح والعتاد الحربي والنفط . . . الخ .

وبمعنى آخر كان الاستثمار الصناعي في الشرق - في الغالب الأعم - مكرساً لخدمة الأرستقراطية الإقطاعية والبيروقراطية والدولة ، أكثر من كونه اقتصاداً بورجوازياً للسوق . فنادرا ما وظفت أموال التجار في مثل تلك المشروعات ، بل كانت المناجم نفسها ملكاً لأصحاب الإقطاعات ، جرى العمل فيها بما يشبه السخرة ، وغالبا ما كان الفلاحون

---

(١) العلامة ابن خلدون ، ص ١٦٥ .

(٢) وتعليل ذلك كامن في مزيد من تضييق الخناق على الإقطاع في تلك الأقاليم التي عانت = = أكثر من الأقاليم الشرقية من سطوة الاقطاعية ، وبالتالي كان حسم الصراع أسبق زمنيا وأكثر حسما مما هيأ مناخا أنسب لتعاظم الموجة البورجوازية .أنظر : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ٢٧٥-٧٦ ، لانداو : الإسلام والعرب ، ص٧٧ ، تيزيني : ص١٨٣ .

(٣) أنظر التفصيلات في : الاغالبة ، ص ٧٣ .

(٤) راجع : تيزيني : ص ١٨٧ وما بعدها .

(٥) أنظر : حسن محمود : ص ١٩٦ وما بعدها .

(٦) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٢٩ .

المزارعون هم عمال المناجم والمحاجر ، واكتفت الدولة بخمس الإنتاج . وما كان مملوكا منها للدولة ، وخاصة مناجم الذهب والفضة ومصايد اللؤلؤ والمرجان ، جرى استثمارها من طريق «العهدة»(١) .

وباستثناء الترسانات البحرية - دور الصناعة - لم تقم في العالم الإسلامي برمته صناعات ثقيلة ، وذلك للإفتقار إلى استغلال «الفحم والحديد» استغلالا اقتصاديا مكثفا . بل في بعض الاحيان كانت تستورد المواد المصنعة لهذا الغرض من الخارج من بيزنطة أو من المدن الإيطالية(٢) . وفي أحيان كثيرة جرى استيراد الاخشاب من البندقية برغم الثروة الغابية في العالم الإسلامي . وبالمثل لم توظف «الحركة العلمية» المزدهرة في هذا العصر توظيفا «تكنولوجيا» كافيا(٣) ، وحسبنا أن وسائل النقل الداخلي ظلت بدائية تعتمد على قوافل الحيوانات(٤) . وتلك أمور بالغة الدلالة على عدم تكريس الصناعة «للإنتاج البضائعي» .

لم تسهم البورجوازية اذن إلا في إنتاج السلع الكمالية(٥) ، والاستهلاكية كالنسيج والزجاج والخزف والصابون والزيوت . . .الخ ، بل غالبا ما كان الحرفي الصغير يتولى تسويق بضاعته بنفسه ، وأحيانا كان بيعها «لتاجر الجملة» . وهذا يفسر حقيقة «عدم الانقطاع بين الصناعة وصغار التجار وتجار الجملة»(٦) . وبمعنى آخر كان النشاط الصناعي بهذه الصورة مظهرا دالا على حجم المد البورجوازي ، الذي لم يصل كما ألمحنا إلى مرحلة الثورة الشاملة .

وتنم ظاهرة التوسع «المديني» والعمراني ، وظهور بواكير التنظيمات الحرفية «والنقابية» عن الصحوة لا الثورة . فإنشاء بغداد وتأسيس العديد من المدن في الشرق والغرب في ذلك العصر لم يحدث لأسباب عسكرية قحة ، كما كان الحال في العصر الأموي . ولم يكن لأهداف سياسية - حيث رأى الدارسون(٧) أن تأسيس الدول الجديدة استتبعه إنشاء حواضر

---

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٢) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ليدن ١٨٧٧ ، ص٢٨٣ .

(٣) وإن كان من الثابت أنه جرى استخدام العلم في خدمة الاقتصاد في بعض الأحيان ، مثل استخدام المنائر في خدمة إرشاد السفن ، وكذا استعمال البوصلة والساعة المائية . وسنعاود الحديث عن هذا الموضوع بالتفصيل في المبحث التالي .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٥٥ .

(٥) راجع : **نصوص ابن حيان الهامة** حول ما قام به التجار المشارقة من جلب السلع الكمالية والنوادر وغرائب الحيوان والطيور إلى امراء الاغالبة والمدراريين وأمويي الأندلس . **المقتبس** ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ .

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ١٣٨ .

(٧) أنظر: **Bernard, A: Les capitales de la Berberie**, Recueil de memoires et de textes publies en: **L'honneur du' 14e Congres des orientalistes**, Alger, 1905.

جديدة – بقدر ما انطوى على قيام هذه المدن بدور اقتصادي في المحل الأول .

إن اختطاط بغداد نفسها لا يفسر في إطار دعاوى البعض بغلبة النفوذ الفارسي ، ولو كان الأمر كذلك لدبت الحياة في «المدائن» عاصمة الإمبراطورية الساسانية القديمة ، ولم يكن مجرد رغبة عارضة لدى المنصور لتأسيس مدينة «تكون حاضرة العرش المحصنة ليستقل فيها مع حريمه وحاشيته وحرمه ودواوينه الكبرى بعيدا عن أعين الرعية» كما ذهب البعض الآخر[١] .

لقد أنشئت بغداد لغرض اقتصادي ، لتكون مركزا تجاريا عظيما يتحكم في شرايين حركة التجارة العالمية . وكان اختيار مكانها يوافق رغبة المنصور في أن يكون «مرتفقا يرتفق به الناس ويوافقهم ولا تغلو عليهم فيه الأسعار ولا تشتد المئونة»[٢] . ذكر المنصور بعد أن وفق لاختيار مكان بغداد « . . هذه دجلة ليست بيننا وبين الصين شيء يأتينا فيها كل ما في البحر ، وتأتينا الميرة من الجزيرة وأرمينية وما حول ذلك ، وهذا الفرات يجيء فيه كل شيء من الشام والرقة وما حول ذلك»[٣] .

وإذا كنا قد أثبتنا في موضع سابق هيمنة بغداد على مفارق الطرق التجارية عبر الإمبراطورية ، فقد فطن المنصور إلى تلك الحقيقة منذ البداية ، فوصف بغداد بأنها خير موضع لوصول التجارة من البلاد في الشرق والغرب والشمال والجنوب[٤] .

إن شهرة أسواق بغداد ذائعة الصيت – والتي بلغت من الاتساع بحيث نقلت خارج المدينة في موضع الكرخ سنة ١٥٧هـ[٥] – خير دليل على أن تأسيسها كان مظهرا من مظاهر الصحوة البورجوازية .

الشيء نفسه يقال عن انتعاش المدن والموانئ الواقعة على طرق التجارة البرية والبحرية ، فقد اتسع عمرانها واستطالت مبانيها وازدادت أعداد سكانها . وكتب الرحالة[٦] تغنينا عن الاستطراد في الحديث عن النشاط المديني في سمرقند وبخارى وسيراف والبصرة والأبلة

---

(١) أنظر : كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٦٣ . ومن الغريب أن الدكتور فاروق عمر الذي أسرف في الدفاع عن (عروبة الثورة العباسية) يعلل إنشاء بغداد (بجعلها معسكرا للخراسانيين .)أنظر : **طبيعة الدعوة العباسية** ، ص ٢٦٨ .

(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٢٣٩ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٣٨ .

(٤) المصدر نفسه ٢٤٠ .

(٥) المصدر نفسه ٢٦٠ .

(٦) أنظر : المقدسي : **أحسن التقاسيم** ، ص ٢٤٦ .

وصور والإسكندرية والقلزم وغيرها من المدن والموانئ في الشرق .

وفي الغرب الإسلامي إزداد النشاط «المديني» ازديادا كبيرا ، خاصة بعد السيطرة على البحر المتوسط وطرق الصحراء المرتبطة بتجارة الذهب ، مما ينفي مزاعم لاكوست بغلبة الطابع القبلي على نمط الحياة في المغرب الإسلامي وما أفضى إليه من سيادة نمط «الديمقراطية العسكرية» ، معتسفا تطبيق نظريات «مورجان» الأنثروبولوجية على أوضاع الجناح الغربي من الامبراطورية . إن نظرة عابرة لإحصاء المدن الجديدة التي أسست في المغرب في القرن الثاني الهجرى قمينة بإسقاط هذا الزعم . فقد أسست أعداد كبيرة [١] من المدن الكبرى - مثل العباسة وتاهرت وسجلماسة وفاس وشالة - ودبت الحياة في المدن القديمة - كتارودانت وأوجله وودان ودرعة - وكلها تتمتع بمواقع استراتيجية تجارية ، ومعظمها يقع على مشارف الصحراء أو في الواحات ، محطات التجارة . وبديهي أن تحدث تلك الطفرة تحولا كبيرا من البداوة إلى التحضير .

كما أقيمت مدن جديدة على أساس تعاون التجار في المغرب والأندلس ، ما يؤكد تزايد الصحوة البورجوازية في الغرب . فمدينة أصيلا كانت رباطا في الأصل تحول إلى سوق لتجار المغرب الأقصى والسودان والأندلس ، «ثم بنوا شيئا فشيئا إلى أن عمرت» [٢] كما أسست جماعة من البحريين الأندلسيين موانىء تنس ووهران وغيرهما ، وكانت من قبل مجرد حصون ومحارس على سواحل المغرب الأوسط [٣] .

ولسنا بحاجة للاستطراد في وصف معالم الحياة المدينية في الأندلس الذي تحولت موانيه الشرقية والجنوبية [٤] إلى موانئ تجارية متطورة . فقد أولى بروفنسال [٥] هذا الموضوع اهتماما خاصا ، فعرض للنشاط التجاري والصناعي المتطور في مدن إشبيلية وجيان وغرناطة ومالقة والمرية «التي كانت تزدحم مراسيها بالسفن التجارية الذاهبة والآتية من مواني بيزة وجنوة والبندقية والإسكندرية .»

ومع ذلك لم تنعدم معطيات «التواجد» الاقطاعي في إضفاء الطابع العسكري على

---

(١) راجع التفصيلات في : **الاغالبة** ، ص ٣٢ ، **الخوارج** ، ص ٢٨٠ وما بعدها .

(٢) البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب** ، ط الجزائر ١٩٥٧ ، ص ٨٨ .

(٣) المصدر نفسه : ١١٢ .

(٤) أنظر ابن الدلائي : نصوص من الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتفريع الآثار والمسالك إلى جميع الممالك ، مدريد ١٩٦٥ ص ١٨ ، ٢٩ . Provencal : **Histoiere de l'Espagne musulmane**. Vol.2. London. 1904. P.248.

(٥) **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

بعض المدن المستحدثة في هذا العصر ، كما هو شأن مدن البيضاء وسامرا في الشرق والعباسة وفاس في المغرب . فمدينة البيضاء التي أنشئت في الهند كانت «ثغرا» عسكريا لمواجهة المقاومة الهندوكية ، وسامرا أصبحت معسكرا لجيش الخلافة التركي في العراق منذ عهد المعتصم ، والعباسة أسسها الأغالبة لجيش المرتزقة من السودان ، وفاس بعدوتيها كانت موئلا للجند العربي الوافد من القيروان «عدوة القرويين» وثوار الربض الهاربين من الأندلس «عدوة الأندلسيين» . وبقاء هذا الطابع العسكري يلقي ضوءا على تواجد بصمات الإقطاعية ، لكن غلبة الطابع الاقتصادي على معظم المدن المستجدة والقديمة دليل على تعاظم المد البورجوازي . وتبدو هذه الانعطافة في التطور إذا ما أدركنا عكس تلك الحقيقة في العصر السابق .

ومن مظاهر غلبة الطابع الاقتصادي على الحياة المدينية ما شهدته من تطور المؤسسات التجارية كثرة وتعقيدا ، فوجدت الفنادق الضخمة الغاصة بالتجار الأجانب ، وشيدت «العمارات الإسكانية للاستثمار»[1] . وبرزت ظاهرة «الأقليات» الأجنبية والامتيازات والتسهيلات الممنوحة لتجار بعض الأقاليم[2] . كما شاعت الأسواق المتخصصة ، وظهرت وظائف جديدة مثل «صاحب المظالم»[3] ؛ للتحقيق في الشكايات بين الرعية وجهاز الإدارة ؛ وكانت في الغالب ذات صبغة اقتصادية[4] . كما تحولت «الحسبة» من مهمتها «الأخلاقية» إلى الاهتمام أساسا بمراقبة الأسواق ، حتى لقد شبه البعض المحتسب بنقيب التجار[5] . وبرغم صدور تلك التنظيمات – من قبل الدولة[6] – لحماية التجارة ، إلا أنها كانت في الغالب تعرقل نموها من جراء فساد «البيروقراطية» .

---

(١) يصف لنا الجاحظ الكثير من المشكلات المستجدة بين الملاك والمستأجرين ، وما عكسته من صدور قوانين ولوائح وفتاوى لمواجهتها . كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٣٤ .ونؤجل الحديث عن ذيوع ظاهرة (النوازل) لمواجهة مثل تلك المشكلات التي أفرزها التطور البورجوازي ، حيث سنتناولها بالدراسة في المبحث الثاني .

(٢) أنظر : ابن حيان : ص ٢٧٥ ، **ابن الصغير** : ص ١٣ .

(٣) كان الخليفة المهدي أول من أسس هذه الوظيفة ، وكان الخلفاء في بعض الأحيان يقومون بتحقيق الشكايات ، وأحيانا ينوطون بها أهل الثقة من الوزراء . أنظر : ماجد : **تاريخ الحضارة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥٣ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٨٨ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٨٧ .

(٦) مما يؤكد سيولة المد البورجوازي في العالم الإسلامي برمته ، وجود هذه النظم في الغرب الإسلامي بالحالة التي وجدت بها في الشرق ، حتي لقد ذكر بروفنسال أن نظام الإدارة في قرطبة – في مرحلة الصحوة البورجوازية – يكاد يكون (صورة منقولة مباشرة عن نظام الإدارة العباسي) .أنظر : **حضارة العرب في الأندلس** ص ٤٤ . وقد سبق لنا إثبات الحقيقة نفسها بالنسبة للدول المستقلة في المغرب . راجع : **الخوارج** : ص ٢٥٨ وما بعدها .

ولعل الحديث عن وجود «النقابات» في هذا العصر أمر سابق لأوانه ، فالخلاف بين الدارسين كبير في هذا الصدد ، وقد سبق لنا تناول هذه المشكلة[١] . وانتهينا إلى أن وجود نقابات بالمعنى المفهوم - أي كمؤسسات لحماية العمال والحرفيين الصغار - لم يحدث إلا في مرحلة لاحقة . وإن كان ثمة وجود لتنظيمات نقابية في هذا العصر ؛ فقد كانت لتنظيم العلاقة بين الدولة ومصالح كبار التجار ورؤساء الحرف ؛ خاصة وأن الارتباط كان وثيقا بين التجارة والصناعة . ونعتقد أن وظائف «الحسبة» «المظالم» كانت تخدم هذا الغرض . وعدم وجود النقابات في مرحلة «الصحوة البورجوازية» من الأمور الدالة كذلك على عدم تحقيق الثورة البورجوازية الكاملة .

ولابد من كلمة أخيرة في تقييم الصحوة ، خاصة وأن بعض الدارسين قد ألحق تهمة خطيرة بالبورجوازية الإسلامية ، حين اعتبرها مسئولة عن عرقلة الحضارة في العصر الوسيط[٢] . وقد دعم اتهاماته بتأويل شخصي لبعض نصوص أوردها العلامة ابن خلدون تقول «بتدهور أخلاق أهل المدن»[٣] . فكان نشاطهم الاقتصادي من أجل تحقيق مزيد من المتعة والرفاهية ، فضلا عن الطابع الاحتكاري لنشاطهم الاقتصادي ، والحصول على الأرباح السهلة ، والركون إلى الكسل ، مما قتل في نفوسهم روح الطموح[٤] ، وهو الدافع الحقيقي والمؤثر في عملية التطور ، فكانوا ينعمون بحياة الترف وينوطون «الوكلاء والحشم بمهام التجارة» .

والحقيقة التي لم يفطن إليها لاكوست أن نصوص ابن خلدون تلك تنطبق على نشاط البورجوازية في مرحلة تالية - القرن الرابع الهجرى - حيث كانت الانتفاضة الأخيرة للبورجوازية - مما سنعالجه فيما بعد - وحين حسم الصراع نهائيا لصالح الاقطاعية في منتصف القرن الخامس . كما أن أحكام ابن خلدون تتعلق ببورجوازية المدن المغربية زمن سيطرة المرابطين ؛ حيث قامت الدولة مرتكزة على «تجارة السودان» ، وتوسعت في المغرب والأندلس ثم تحولت إلى الإقطاعية . بينما كانت بورجوازية الشرق تشهد صحوة أخرى ممثلة في الدولتين البويهية والفاطمية .

---

(١) أنظر : **الحركات السرية** ، ص ٩١ .

٢) أنظر : لاكوست ، ص ١٧٦ .

(٣) المصدر نفسه ١٦٤ .

(٤) يقول ابن خلدون في هذا الصدد « . . . فنجد سلع السودان قليلة لدينا ، فتختص بالغلاء ، فتعظم بضائع التجار من تناقلها ؛ ويسرع إليهم الفيء والثروة من أجل ذلك ، وكذلك المسافرون من بلادنا إلى بلاد المشرق» . المقدمة . ص ١٠٨ .

لكن نصوص ابن خلدون وآراء لاكوست لا تخلو من دلالة على «هزال» البوجوازية الإسلامية عموما لعدة أسباب : منها نموها - كما سبق القول - في أحضان السلطات الحاكمة ، فارتبطت في مدها وجزرها بنوعية تلك السلطات . وإذا ما وضعنا في الاعتبار عدة صعوبات خاصة بنمط الحكم في العالم الإسلامي ، أدركنا أن البوجوازية الأوروبية نشأت ونمت في ظروف «تاريخية» أخف حدة وأكثر مواتاة لانطلاقها .

فالحكومات الإسلامية كانت ذات طابع ثيوقراطي ، على عكس نظيرتها في أوروبا ذات الطابع العلماني ، فبينما تعاون «الملك» مع البورجوازية في أوروبا على تقويض الإقطاع ، فإن أقصى ما وصلت إليه البورجوازية الإسلامية محاولة «برجزة» الحكومة الثيوقراطية . كان الملك في أوروبا أشبه بأمير إقطاعي متفوق بين أقرانه Primus Inter Paris ، بينما كان الخليفة آنذاك «ظل الله على الأرض» ، وكان أمراء الاقطاع في أوروبا يسيطرون سيطرة كاملة على الرعايا ؛ بينما كان الاقطاع الإسلامي «مهترئا» - إقطاع انتفاع في أغلب الأحيان - ما عمق المتناقضات الطبقية في أوروبا «وميعها» في العالم الإسلامي . لذلك كان الحسم في أوروبا ثوريا قحا ، بينما في العالم الإسلامي إصلاحيا راديكاليا .

يضاف إلى ذلك اتساع رقعة العالم الإسلامي بالقياس إلى أوروبا ، ما أوجد صعوبة في خلق وعي طبقي موحد ، وأعطى فرصا مواتية للنزعات الإقليمية والمذهبية والعنصرية لممارسة دور - ولو ثانوي - في تمييع الصراع الطبقي .

ومع ذلك لا يمكن تجاهل قيمة المد البورجوازي الإسلامي في هذا العصر وغلبة نمط الإنتاج البورجوازي ، وتأثيره على النواحي الاقتصادية كافة - كما أوضحنا - والاجتماعية والسياسية كما سنوضح توا .

فمن الناحية الاجتماعية تبلورت البنى الطبقية في هذا العصر بشكل أكثر وضوحا عما سبق ، ومع ذلك لم يتفق الدارسون في رصد هذه البنى لعدة أسباب نوجزها فيما يلي :

أولا : الخلط بين الإديولوجيا والواقع المتطور ، فلكون الإسلام يدعو إلى «مجتمع الأخوة الموحد» ؛ ولكون الحاكم «خليفة» يمثل السلطة الإلهية «في دار الإسلام» ؛ ولأن القوى كافة كانت تستند في إديولوجيتها على الدين ، تواتر - خطأ - وبمرور الزمن منظور مثالي غيبي لدى الكثيرين من الدارسين المسلمين ، صوروا في إطاره حركة المجتمع كما يجب أن يكون ، لا كما هو كائن بالفعل .

ثانيا : عدم الرصد الدقيق للأساس الاقتصادي أدى بالضرورة إلى صعوبة تحديد القوى

والطبقات ؛ الأمر الذي أدى ببعض الدارسين إلى إطلاق الأحكام المعممة كالقول بنفي الصراع ، أو التعايش بين الطبقات كمنظومة تفسر التاريخ الاجتماعي للعالم الإسلامي .

ثالثا : التأثر بنظريات وقوالب مسبقة ، جرى اعتساف تطبيقها استنادا إلى بعض النصوص أو الوقائع المنتقاة ، لا تقدم في النهاية إلا أحكاما تنطبق على بعض الأحداث ، لكنها لا تقوى على تقديم مسح إجتماعي شامل ، ناهيك بالعجز في رصد حركة الطبقات في مدها وجزرها ، أي تناولها في اطار «تاريخاني» .

رابعا : التأثر بالرؤية «الخلدونية» وما تنطوي عليه من شكلانية خادعة تقيم وزنا للعصبية[1] بدلا من الطبقة ، دون سبر غور الفكر الخلدوني المادي الذي يبرز العوامل الاقتصادية - الاجتماعية كأساس لحركة التاريخ .

خامسا : الصعوبة الخاصة بتحديد القوى الاجتماعية ومواقعها المتباينة ، ودورها التاريخي ، وذلك نظرا للتداخل والتعقيد في تكوين أسس بنيتها ، وكذا التداخل المعقد في مكونات كل قوة على حدة ، ثم صعوبة رصد بناء منسق يمكن تلمسه في أقاليم الإمبراطورية الواسعة كافة ، وأخيرا نسبية تطور حركة التاريخ الإسلامي واختلاف درجة وقعها بين القلب والأطراف .

إن صمام الأمن الوحيد العاصم من الزلل والشطط كان - بامتياز - في المسح الدقيق للأساس الاقتصادي ؛ وبالتالى تتضح تلقائيا - وبالضرورة - القوى والطبقات التي يفرزها هذا الأساس . وإذا كانت تلك القاعدة النظرية طالما تشدق بها منظرو المادية التاريخية ، فإن قليلين فقط وفقوا إلى الإفادة منها بجعلها معيارا يقيسون عليه رصد الطبقات[2] .

ونظرا لاختلافهم أصلا في تحديد الأساس الاقتصادي ما بين قائل بنمط الإنتاج الرأسمالى ، «أو الرسمالوي» ، أو الثورة البورجوازية الكاملة ، أو عدم وجودها أصلا ، نجم عن ذلك خلاف بين فيما يتعلق بتحديد قوى البناء الطبقي ، بل ما يزال الخلاف محتدما حول مفهوم الطبقات أصلا ، ولم تحسم لحد الساعة قضية تحديد قاطع لخصائص

---

(١) وقد فند بروفنسال - على سبيل المثال - مقولة العصبية كأساس للبنية الاجتماعية في الأندلس ، وهو مجتمع طالما فشل الدارسون في رصد معالمه السوسيولوجية ، فاعترف بأن عرب الأندلس شكلوا نواة الأرستقراطية والبورجوازية في المدن ، كما قال (بتمازج عرقي في المدن على الأقل بين العرب الخلص والبربر والمولدين) .أنظر : **حضارة العرب في الأندلس** ، ص ١٢ .وقد أثبتنا في ثنايا البحث المقولة نفسها في دول الشمال الإفريقي التي بنى ابن خلدون نظريته في العصبية إنطلاقا من رصد تاريخها .

(٢) راجع : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١١٨ ، لاكوست : ص ٢٢٣ .

«البورجوازية» «والإقطاعية» «والعبودية» «والمشاعية» . إلخ .

كذلك عملت النصوص الماركسية «المبهمة» حول ما يسمى «بنمط الإنتاج الأسيوي» عملها في إثارة مزيد من الخلافات بين الدارسين لبنية المجتمع الإسلامي في تلك المرحلة والمراحل الأخرى السابقة واللاحقة[١] .

واستنادا إلى ما أثبتناه سلفا من سيادة النمط البورجوازي للإنتاج - بشكله الجنيني - مع تواجد «الإقطاعية» كنمط «هامشي» ، يمكن رصد البناء الطبقي على النحو التالي :

أولا : الأرستقراطية الحاكمة :

ونعني بها طبقة الخلفاء والأمراء والوزراء على صعيد العالم الإسلامي برمته . ولما كانت هذه الطبقة إفرازا طبيعيا «للصحوة البورجوازية» ، فقد مالت في الغالب الأعم نحو تبنى «الإصلاح» . لم تكن أرستقراطية متغطرسة منعزلة عن المجتمع كما كان الحال بالنسبة للأرستقراطية الأموية الإقطاعية ، رغم أن الارستقراطية الجديدة لم تتخل تماما عن السمة الإقطاعية . وقد سبقت الإشارة إلى خلفاء العصر العباسي الأول وحياة معظمهم غير المسرفة في البذخ ، وما تم على أيديهم من إصلاح حتى أطلقنا عليهم نعت «المتبرجزين» ، بل حاولوا بأساليب شتى كبح جماح البيروقراطية الإقطاعية كما أوضحنا سلفا ، وغلب عليهم الاعتدال والاقتصاد ، إلى جانب المقدرة والاستنارة التي أشاعتها روح البورجوازية .

وعلى غرارهم كان عمالهم وولاتهم - في الغالب الأعم - إذ عول الخلفاء على اختيار الولاة والوزراء من أهل الثقة والخبرة أكثر من أصحاب الجاه والعصبية[٢] . بل كان الكثيرون منهم أصلا من كبار التجار ؛ ولذا أسهموا في إنجاز السياسة الإصلاحية التي شرعها الخلفاء . ولا يخفي في هذا الصدد دور البرامكة ويعقوب بن داوود وزير المهدي ، وأحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون ، كما لا تخفي جهود هرثمة بن أعين ويزيد بن حاتم في إقرار سياسة الإصلاح[٣] في ولايات الشرق والغرب على السواء . وفي الدول المستقلة المرتبطة بالخلافة أو المنفصلة عنها تصدق المقولة نفسها . ونذكر في هذا الصدد جهود الأغالبة في الإصلاحات

---

(١) راجع : المقدمة .

(٢) الرقيق : ص ١٥١ .

(٣) ذكر الرقيق أن يزيد بن حاتم لما علم باسطبلات ابنه في مكان يقال له (منية الخيل) وهاله ما شاهد من كثرة أغنامها ، أمر أن تذبح هذه الأغنام وتوزع على الناس ، ونهاه عن معاودة اقتنائها قائلا (إذا كنت أنت تفعل هذا فما بينك وبين الغنامين والجزارين فرق) .أنظر : تاريخ إفريقية والمغرب ، ص ٥٨ .

الاقتصادية وتقليم أظافر الإقطاع[1] وفتح آفاق واسعة للتجارة ، والاعتماد في أغلب الاحيان على أهل الرأي في شئون الحكم والإدارة . وعلى المنوال نفسه جرى الطاهريون في المشرق ؛ كما سنوضح فيما بعد .

أما الدول المستقلة عن الخلافة فتتضح فيها الظاهرة نفسها بشكل أكثر بروزا ، فالأرستقراطية الأموية الحاكمة في الأندلس تخلت عن عنجهيتها القديمة ، وبذلت جهودا جبارة في القضاء على التجزئة الإقطاعية[2] . وفي المعنى نفسه ذكر لاهاي[3] . أن «الأمويين حققوا في الغرب ما حاول أسلافهم في الشرق أن يكبحوه ، فبينما هم في دمشق أقاموا سلالة للإقطاع والاضطهاد العنصري نراهم في الغرب قد نموا نموا تقدميا ، حيث ساعدوا على تحطيم العلاقات الإقطاعية القائمة وبقايا العبودية» .

وفي دول الخوارج كان معظم الحكام في بساطة عيشهم وزهدهم أشبه بالعمرين ، وكل بذل جهودا في كبح جماح العصبية القبلية والعنصرية ، واشتغلوا في أغلب الأحيان بالتجارة ، وكانت حكوماتهم أشبه «بجمهوريات» إسلامية قامت على أساس الشورى والديمقراطية ؛ حتى قدر لبعض الزنوج تولي مقاليد الحكم أحيانا . ولدينا في هذا الصدد نصوص وفيرة اعتمدناها في دراسات سابقة[4] . كما تفيض المراجع المغربية في الحديث عن سير الأدارسة الأوائل وأعمالهم الإصلاحية ، حتى صور تاريخهم على شكل «سير منقبية» . ولا غرو فقد كانوا من الثوار الزيديين بالشرق ، وقامت دولتهم على أكتاف المعتزلة الذين يعبرون أصدق تعبير عن «الإستنارة البورجوازية» .

قصارى القول ، إن الارستقراطية الحاكمة المستنيرة بسياستها الاصلاحية في الشرق والغرب على السواء لم يكن وجودها بمحض الصدف ؛ إنما أفرزته الصحوة البورجوازية .

ثانيا : البيروقراطية البرجو - إقطاعية :

وتتكون أصلا من كتاب الدواوين . ولما كان العصر العباسي الأول عصر التنظيم بعد الفتوحات ، فقد جرى استخدام جهاز بيروقراطي معقد قوامه في الشرق العناصر الفارسية

---

(١) ثمة قرائن توضح جهود بعض الأمراء - كزياد الله الأول - في إلغاء القبالة وإصلاح أحوال الخراج .راجع : محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٤٠ .

(٢) لانداو : ص ١٧٧ .

(٣) **دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط** ص ٥٤ ، ٥٥ ، تيزيني : ص ١٨٩ .

(٤) راجع : محمود اسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ١١٦ ، **مغربيات** ، ص ٤٥ ، ٤٧ .

من طبقة «الدهاقين» القديمة ، ذات الخبرة الإدارية المتوارثة عن آل ساسان . ونعلم أن هذه الطبقة لم تفقد تماما مكانتها القديمة في العصر الأموي ، إذ دلت الأبحاث[1] الحديثة على اعتماد بني أمية في الشرق والغرب على تلك العناصر في شئون الإدارة والمال والعسكر ، بفضل خبرتها .

وبديهي أن يزداد نفوذها في العصر العباسي الأول الذي أحييت فيه التقاليد الفارسية القديمة وطبعت النظام بطابعها ، فاكتسبت مكانة اجتماعية متفوقة ، بفعل تأثير الأسر الفارسية التي احتكرت في معظم الأحيان منصب الوزارة ، كالبرامكة وبني سهل . كذلك حازت الأموال والجاه بفضل الرواتب العالية والإنعامات التي اتخذت في الغالب شكل إقطاعات تتضمن حق المنفعة والاستغلال[2] . ولما كان الجهاز البيروقراطي «مغلقا» ودائما برغم تغير الخلفاء والولاة ، أصبح احتياز رجاله للضياع شبه دائم وموروث . ونظراً لكثرة التشريعات والإجراءات الإصلاحية في هذا العصر ، تزايدت أهمية البيروقراطية باعتبارها «الجهاز التنفيذي» .

وقد سبقت الإشارة إلى اشتغال هذا الجهاز بالتجارة ومشاركته التجار أرباحهم . ومع ذلك لا يمكن اعتبار هذه الطبقة «بورجوازية» - كما ذهب كاهن[3]- لأنها كانت تمارس نشاطها بشكل سري في الغالب ومن طريق الوكلاء[4] . ولأنها من ناحية أخرى وضعت العراقيل أمام تنامي المد البورجوازي .

وتنسحب تلك القاعدة على الولايات التابعة للخلافة أو المستقلة عنها ، فكانت «ارستقراطية الدهاقين» القديمة عصب الجهاز البيروقراطي في الإمارة الطاهرية . كما كان الفرس يسيطرون على دواوين الدولة الرستمية في المغرب[5] . وكذا اضطلعوا بكثير من المهام في الإدارة الأموية بالأندلس[6] .

أما فلول الارستقراطية العربية في المغرب ، فظهر نشاطها واضحا في إمارتي الاغالبة والأدارسة ، وحسبنا أن هيمنتها على شئون الحكم في فاس أدى إلى احتدام الصراعات

(١) راجع : محمود اسماعيل : مغربيات ، الفصل المعنون ، الفرس في إفريقية المغربية ، ص٨٢ وما بعدها .
(٢) مثل هذه الطبقة في الأندلس (موالي الأمويين) الذين خصوا منذ أيام الداخل بالإقطاعات والوظائف ، ولم يلبثوا خلال عصر الإمارة أن اشتهر منهم كبار الموظفين في البلاط .أنظر : أحمد بدر : المرجع السابق ، ص ١٠٨ .
(٣) ص ١٣٥ .
(٤) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١١ : ٣٩ .
(٥) ابن الصغير : ص ٥٧ .
(٦) ابن الأبار : الحلة السيراء ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ط القاهرة ١٩٦٣ .

الداخلية[1] . كما كان تطاولها في الإمارة الأغلبية من أسباب نكبتها وطردها من إفريقية[2] .

ثالثا : الأرستقراطية الإقطاعية :

كانت هذه الطبقة تضم شرائح شتى من أفراد الأسرة الحاكمة ، ورجال الإدارة وقادة العسكر ، والمحافظين من أهل العلم - المالكية في المغرب والأندلس[3] - وكذا كبار التجار الذين وظفوا قطاعا من أموالهم في استصلاح الأرض وحيازة العقار .

وكان تركيبها «الهجيني» ذاك من أسباب تقلص نفوذها عما كان عليه من قبل ، وساعد على ضعفها كذلك عدم إقرار نمط ثابت للملكية الزراعية ، فتمتعها فقط بحق الاستغلال فيما حازته من أراض - في غالب الأحوال - جعل وجودها عابرا وغير مستقر . يضاف إلى ذلك كله وجود تناقضات أساسية بين شرائح هذه الطبقة ؛ كالتناقض بين البيروقراطية والتجار ، وبين العسكر والبيروقراطية . ولطالما تفجر التناقض بين رؤساء الجند - الذين ذوى نفوذهم بفعل تقلص الفتوحات - وبين البيروقراطية في هذا العصر ، وسيظل الصراع قائما حتى حسم في المرحلة التالية لصالح العسكر ، مما أعطى الإقطاعية طاقة جديدة بفعلها أصبحت النمط السائد آنذاك .

وقد لاحظنا سلفا ضعف الارستقراطية الإقطاعية في الأندلس ، بفضل تحقيق وحدة البلاد على يد أمراء بني أمية ، كذلك أدى الصراع بين الأرستقراطية العربية والبربر إلى الإضرار بهما معا ، ونجم عن توالى الحروب الداخلية والخارجية ظهور نفوذ قادة الجند ، وتنامي هذا النفوذ على انقاض «إقطاع الفقهاء» من المالكية الذين تطلعوا للسلطة فبطشت بهم الحكومة المركزية على عهد الحكم الثاني ، وورث زعماء العسكر ضياعهم ، ما أدى إلى تفجير تناقض جديد بين أرستقراطية العسكر والأرستقراطية القرشية التي حظيت بتأييد الإمارة[4] .

ولم يكن للإقطاعية نفوذ يذكر في دول الخوارج ، إذ غلب عليها النشاط التجاري في المدن والبداوة في الصحراء ، وغالبا ما كانت الأرض الزراعية تخضع لإدارة الدولة . ولما كانت السلطة منحصرة في أقوى القبائل ، كان زعماء القبيلة المسيطرة يتولون استزراع

---

(١) ابن أبي زرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس ، في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : الأغالبة ص ٣٢ وما بعدها .

(٣) كان الفقهاء في المغرب والأندلس من عناصر شتى عربية وبربرية وفارسية ، وهذا ينم عن إحلال الطبقية محل العنصرية على الصعيد الاجتماعي .راجع :أحمد بدر :المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٤) كانت هذه الشريحة الإقطاعية تحيط بالأمير في بلاطه ، وتتمتع بامتيازات كثيرة منها الإعفاء من الضرائب . وكان لهم نقيب على شاكلة نقيب طبقة (الهاشميين) في الشرق .أنظر :ابن حزم : جمهرة أنساب العرب ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٩٣ .

الأرض لصالح الدولة ، التي تولت القيام بأعباء الإستصلاح والسقيا[1] .

وفي الدولتين الأغلبية والإدريسية حيث غلب مذهب مالك - بعد محنة المعتزلة في أوائل العصر العباسي الثاني - كان الفقهاء يقتنون الضياع ، وشكلوا عصب الطبقة الإقطاعية ، مما أوقعهم في صدام مع الدولة . ويبدو أن نفوذهم استمر حتى حرموا منه في أوائل القرن الثالث على يد الفاطميين[2] .

قصارى القول إن الأرستقراطية الإقطاعية وجدت في هذا العصر في الشرق والغرب على السواء ، وقد تنوعت شرائحها وتعددت تناقضاتها بما أضعفها في النهاية ، وجعلها عاجزة عن مواجهة المد البورجوازي خلال العصر التالي .

رابعا : الطبقة البورجوازية :

تعددت كذلك شرائح هذه الطبقة ، فضمت كبار التجار وأصحاب الحرف أساسا ، وكذا قطاعات من أهل الذمة المشتغلين بالمال أو المهن الحرة كالطب ، فضلا عن شريحة «طفيلية» من الكتاب ورجال الإدارة . ويضع كاهن[3] «رجال الدين والفقه والعلم» في إطار البورجوازية ، لكن التصنيف الطائفي يصبح غير ذي موضوع إذا ما علمنا أن هذه الطائفة لم تكن معزولة عن الواقع الاقتصادي ، بل كانوا في الغالب تجارا أو مهنيين . ففقهاء المعتزلة ورؤساء الخوارج احترفوا التجارة في الغالب الأعم شرقا وغربا[4] «وأشراف العلويين» تمتعوا برواتب خاصة من الدولة تجعل مستواهم يرقى إلى الطبقة الوسطى . ولا يمكن أن ندخل «العمال وصغار الملاك» في إطار هذه الطبقة كما فعل بعض الباحثين[5] ، فمكانهم الطبيعي في قاعدة الهرم الطبقي كما سنوضح بعد قليل .

وبرغم هجينية تلك الطبقة ، لم تفقد فاعليتها ، إذ ساندتها الدولة في الغالب كما ألمحنا سلفا ، فضلا عن توثق الصلة بين التجار وأصحاب المهن والحرف ، فتكون شبه ائتلاف فرض نفوذه على الواقع .

(١) ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** ، الدار البيضاء ١٩٦٤ ، ج٣ ، ص ٥٧ .

(٢) راجع : نصوصا هامة عن إقطاعات المالكيين أوردها البكري وأبو العرب تميم والمالكي في كتابنا : **مغربيات** ، ص ٦٩ .

(٣) أنظر : ص ١٣٥ .

(٤) أنظر : نصوصا هامة في هذا الصدد للبلخي والخشني ، في كتابنا : **مغربيات** ، ص ١٢٥ ، وكذا كتاب : **الخوارج في بلاد المغرب** ص ٢٨٢ .

(٥) أنظر : حسن محمود : ص ٢٢٠ .

كانت البورجوازية من وراء الإصلاحات التي سادت العالم الإسلامي في ذلك الحين في مجالات الإنتاج كافة . وبسبب نفوذها استنت تشريعات ونظماً لصالحها في أغلب الأحوال . وأفرد هذا النفوذ النهضة الثقافية «الليبرالية» التي ولدت في هذا العصر ، كما عبرت عن ثقلها سياسيا في «احتواء» الخلافة حينا ، وتحقيق الاستقلال حينا آخر ، وأخيرا ستتولى قياداتها الحركات الثورية العمالية والفلاحية ؛ كما سنوضح بعد قليل .

خامسا : الكادحون :

في قاعدة الهرم الطبقي تستقر الأغلبية من العمال والحرفيين والفلاحين والرعاة والأرقاء . وقد مست رياح البورجوازية أحوال هذه القطاعات العريضة ، فحسنت أحوالها الاقتصادية ، وتعمق لديها الوعي الطبقي ، وفتحت أمامها آفاق العلم والثقافة .

وقد سبقت الإشارة إلى الإصلاحات التي أنجزتها الدولة العباسية لصالح الأغلبية ، وأسهمت حالة الرخاء العام في زيادة مردود أعمالها وانخفاض مستويات المعيشة ، كما ترتب على الحاجة الماسة للعمالة - بفعل تعاظم النشاط الاقتصادي - إلى انخفاض معدلات البطالة وتحسين ظروف العمل .

كما ربطت «الصحوة» البورجوازية بين شرائح هذه الطبقة ، نتيجة السماح بالهجرة من الريف إلى المدن ، وغالبا ما كان العامل والفلاح يمتهن الحرفتين معا . فقد ارتبط العمل في المناجم بعمل الفلاحين ، وعمال المدن كانوا أساسا فلاحين ومزارعين من قبل ، وغالبا ما كان الحرفي الصغير يقوم بتسويق إنتاجه بنفسه .

وأدت الهجرة إلى المدن إلى ارتفاع أجور الفلاحين ، وكان اشتغال العرب بالمهن والفلاحة - بعد إسقاطهم من ديوان العطاء - من العوامل التي أدت إلى ازدياد القيمة المعنوية للعمل اليدوي ، ووسيلة من وسائل تذويب بقايا العصبية والشعوبية . ولا غرو فقد شهد عصر الصحوة بواكير التنظيمات النقابية التي يلتئم فيها الحرفيون على أساس العمل ونوعيته .

وقد تحسنت أحوال الرعاة بارتقاء أساليب الإنتاج الزراعى ، ووقف نزيف الاستغلال الأموي الذي كان يصل إلى حد بقر بطون الأغنام بحثا عن الجزة الذهبية لسخالها[1] . وقد شهدت بلاد المغرب - بوجه خاص - تحولا اجتماعيا ، في حياة الكثيرين من الرعاة ، إذ

(١) ابن خلدون : العبر : ٦ : ١١٩ ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

استقروا في الدول المستقلة الجديدة واحترفوا الزراعة إلى جانب الرعي[1] .

وأسفرت الصحوة البورجوازية كذلك عن تحسن أحوال الأرقاء . فتقلص الحروب الخارجية قلل من كثرة العبيد ، فاشتدت الحاجة إليهم للخدمة المنزلية - نتيجة حالة البذخ التي عمت الطبقات العليا - وكذا للعمل في الضياع - لهجرة بعض الفلاحين إلى المدن - بل جرى تجنيدهم في الجيش على نطاق واسع . فالخلافة العباسية اعتمدت على العبيد الترك في تكوين جيشها منذ عهد المعتصم ، وفي جيش الإمارة الأندلسية جرى تجنيد الصقالبة ، بينما اعتمد الاغالبة على جيش من الزنج ، وبلغ نفوذ الخصيان في بلاط الخلفاء والأمراء حد التأثير على مسار الأحداث . ولا يخلو وجود شارع في بغداد يحمل إسم «شارع دار الرقيق»[2] من دلالة على ارتقاء أحواله .

ولعل من أهم القرائن على تحسن أحوال الطبقة الكادحة في هذا العصر ، ندرة الثورات الفلاحية والحركات العمالية المناوئة ، وعدم وقوع ثورات للعبيد ألبتة ؛ على عكس ما كان عليه الحال قبلا وما سيكون بعد ذلك .

وهذا يقودنا إلى أن نعرض في إيجاز شديد لتأثير الصحوة البورجوازية في توجيه الأوضاع السياسية .

وقد سبق أن عرضنا لسياسات الخلفاء الإصلاحية التي اصطدمت أحيانا بالبيروقراطية والإقطاعية . ولم تحدث نكبة البرامكة وبني سهل بمعزل عن الصراع بين البرجوازية والإقطاع ، وكانت الحروب بين الأمين والمأمون صورة من صور الصراع الذي حسم لصالح البورجوازية بتولي المأمون الخلافة . وبلغ المد البورجوازي أوجه ، وأوشك التحول الكامل أن يتم على يد المأمون[3] ، لكن المحاولة أحبطت بثورة إبراهيم بن المهدي ، فعاود المأمون ومن بعده المعتصم والواثق سياسة الإصلاح «الراديكالى» .

وعلى الصعيد الخارجي أبرزنا أن الفتوحات في هذا العصر استهدفت السيطرة على طرق التجارة ، وأن العلاقات مع القوى الأجنبية - إن حربا وإن سلما - كانت تخدم المخطط الاقتصادي العباسي .

(١) البكري : المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، ص ١٤٨ ، ط باريس ١٩١١ .

(٢) حسن محمود : ٢٣٦ .

(٣) ومن مظاهره فضلا عن الاصلاحات المشار إليها سلفا تعيين على الرضا - من الحزب العلوي - وليا للعهد ، واختيار المعتزلة لمناصب الحكم والإدارة ، والانعطافة الثقافية الهائلة التي تمثلت في حركة الترجمة ، والانتصار للتيارات الفكرية العقلانية .

وقد تأثرت نشاطات قوى المعارضة بسيادة روح البورجوازية، فالخوارج «اليسار المتطرف» خبا نشاطهم الثوري بشكل ملحوظ، فلم نعد نسمع عن حركات لهم في الشرق، باستثناء بعض «الهبات» المتفرقة التي استهدفت الجهاز البيروقراطي، أكثر من الوصول إلى الخلافة. فحركات الخوارج في بلاد الجزيرة كانت متفرقة وعشوائية، وكان شعارها «حماية الفقراء المستضعفين من جباة الضرائب»[1]. أما الدول التي أقاموها في عمان والمغرب فكانت دولا تجارية بالدرجة الأولى، قامت بدور بارز في النشاط الاقتصادي العالمي. فإمارتهم في عمان ارتبطت بتجارة شرق أفريقيا[2]، ودولهم الثلاث في المغرب هيمنت على تجارة الذهب جنوبي الصحراء.

أما الشيعة «اليسار المعتدل» فقد ازدادوا اعتدالا، حيث وجدنا الشيعة الإمامية تجنح للسكينة وتهادن النظام، وتوجه همها إلى النشاط التجاري والزراعي. ولا غرو فقد استقطبت فئات عديدة من اليسار المتطرف في بلاد الجزيرة وتجار المدن[3] لصالح النظام. أما الشيعة الزيدية الذين تصدوا للمعارضة في الحجاز والعراق في أوائل العصر العباسي، فقد تطور مذهبهم تحت تأثير البورجوازية - مفيدا من الاعتزال - حتى اعتبر البعض الزيدية معتزلة[4]، وكان خلافهم مع الأسرة الحاكمة في الغالب لأسباب شخصية[5]. أما الجماهير التي انضمت لحركاتهم ومعظمها من عرب الحجاز فقد دفعت إلى ذلك تحت تأثير الضائقات الاقتصادية - بعد «تقوقع» الحجاز وفقدانه الثقل السياسي - كذا تحول طرق التجارة العالمية إلى منطقة الخليج. ونعلم أن المعتزلة اشتركوا في هذه الحركات، وبرغم فشلها فقد حققت الكثير من الأهداف من طريق احتواء الخلافة في عهد المأمون، ثم إقامة دولتين زيديتين في طبرستان والمغرب الأقصى. وهذا يبرر ملاحظة كاهن[6] - الذكية - بأن نشاط الزيدية كان يتراوح في مده وجزره وفقا لموقف الخلافة من المعتزلة.

---

(١) كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٥٩: عن هذه الحركات راجع: ابن الاثير: **الكامل**، ج١، ص١٦٢، ١٦٩، ١٧١، ١٧٨.

(٢) كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٥٩ عن مزيد من المعلومات، راجع: ابن الاثير: ج٥، ص ٤٥ وما بعدها.

(٣) أنظر: كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٧٥، ١٧٦.

(٤) أنظر: الملطي: **التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع**، حيدراباد ١٣١٦هـ، ص٣٩، محمود إسماعيل: **مغربيات**: ص ١٨٧.

(٥) ترجع هذه الأسباب إلى استئثار العباسيين بالحكم وتنكرهم لمبدأ (الرضا من آل محمد)، بحيث حرم البيت العلوي من الخلافة، ولذلك كانت دعاوى محمد النفس الزكية أنه صاحب الحق الشرعي في الإمامة، وفق اتفاق سري أقره أفراد البيتين العلوي والعباسي.

(٦) أنظر: كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٧.

وعلى ذلك يمكن الحسم في تفسير أصداء المعارضة بتنامي المد البورجوازي ، ومن ناحية أخرى ينم «تواجد» المعارضة عن عدم اكتمال الثورة البورجوازية ، وهذا يدعم ملاحظة كاهن[1] الصحيحة بأن الحركة العباسية «لم تنجز كل أهدافها» .

وفي ضوء تلك الحقيقة يمكن كذلك النظر إلى ما اصطلح عليه خطأ «بحركات الزندقة» التي لم تكن سوى شكل من أشكال المعارضة الطامحة إلى مزيد من الإنجازات الثورية ، والتي كانت تضم قطاعات من «الكادحين» - عمالا وفلاحين وأرقاء - في مواجهة تسلط البيروقراطية الإقطاعية . ولا غرو فقد تبنت بعض الأفكار الاشتراكية التي أذكتها تقاليد «المزدكية» ، كما هو الحال بالنسبة لحركات أستاذ سيس والمقنعية والراوندية والخرمية .

لم تكن تلك «الهبات» هرطقات دينية أو نزعات[2] شعوبية عنصرية - كما صورها الدارسون - بل حركات اجتماعية فلاحية وعمالية تستهدف استئصال الإقطاع والبيروقراطية . فالأفكار الاشتراكية التي طرحتها - والتي صورت خطأ كدعوات إباحية - تضمنت مفاهيم اجتماعية ثورية تستهدف [3] تحقيق غايات إنسانية نبيلة . ومن القرائن على عدم شعوبيتها ، احتواؤها الطبقات المستضعفة من عناصر شتى كالترك والفرس والكرد والعرب . . . الخ ، في مواجهة سطوة كبار الملاك[4] وكبار الاعيان من الأرستقراطية العربية القديمة العسكرية ، وبعض الأسر الإيرانية الأرستقراطية[5] .

والشيء نفسه يقال عن نظائر تلك الحركات في الولايات ، ونسوق في هذا الصدد بعض الأمثلة البارزة . فانتفاضة الفلاحين في مصر تفسر في إطار «فساد الجهاز البيروقراطي» . وحسبنا أنها قامت «بسبب الضرائب الباهظة»[6] وعدم تطبيق الولاة القوانين المتعلقة بإصلاح الخراج كما أوضحنا سلفا . وثورة الفلاحين في إفريقية الأغلبية استهدفت إلغاء نظام

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية : ص ٥٥ .

(٢) كان القطاع المستنير من الشعوبين يستهدف تحقيق نوع من المساواة ، وكان حربا على العنصرية والتفوق السلالي ، ولا غرو فقد عرف هؤلاء باسم (أهل التسوية) .أنظر مقالنا : الشعوبية تاريخيا : في كتاب الحركات السرية ، ص ١٤٩ وما بعدها .

(٣) كانت الأرستقراطية الإقطاعية والبيروقراطية تسرف في اقتناء (الحريم) في الوقت الذي تشير فيه المراجع إلى عدم قدرة الكثير من الكادحين على الاقتران بزوجة واحدة ، ولما كانت الأرستقراطية الفارسية القديمة قد بعثت من جديد في هذا العصر في شكل (بيروقراطية برجو إقطاعية) - كما ألمحنا سلفا - فقد استندت بعض حركات الكادحين على تقاليد (المزدكية) المنادية بكسر (احتكار النساء) وضرب نظام الطبقات (المغلقة) ، وكانت تعني من ناحية أخرى نوعا من الدعوة لتحرير المرأة وإطلاق سراحها من سجون القصور .

(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ص ٨٠ ، ٨١

(٦) المصدر نفسه : ص ٧٩ .

القبالة[1] ، وانتفاضة التجار المعروفة بحركة «الدراهم»[2] ، استهدفت إلغاء إجراءات السلطة في تخفيض قيمة العملة ، وقد أنجزت الحركتان أهدافهما .

وفي الدولة الرستمية دارت معظم الحركات الثورية حول مطالب تستهدف ضرب العصبية ، وتحقيق «الشورى» ، وتخفيف الضرائب ، واستبدال الجهاز البيروقراطي . وقد تفاوتت نتائجها بين النجاح والفشل[3] . وفي جملتها تعبر عن الرغبة في تحقيق مزيد من الإصلاح - إن لم يكن الثورة الشاملة - كما تبنتها الدعوة «الخارجية» إديولوجية الدولة .

أما نشاط المعارضة داخل الدولة المدرارية ؛ فقد تبلور حول مزيد من الانفتاح الاقتصادي ، بإزالة العوائق السياسية مع الدول المجاورة ، وفتح الحدود للنشاط التجاري ، وإلغاء احتكار استغلال مناجم الفضة في درعة من قبل بعض العصبيات والطوائف «اليهود» ، وفض هيمنة بعض العناصر «السودان» على تجارة الذهب[4] .

ولم نقف على حركات ذات بال للمعارضة داخل إمارة «برغواطة» ، الأمر الذي يؤول بحالة الرخاء الاقتصادي ، الناجم عن الاستثمار الزراعي والازدهار التجاري ، بعد السيطرة على «تارودانت» منفذ الطريق إلى تجارة الذهب مع السودان ، ثم الالتزام بتطبيق تعاليم المذهب الخارجي الرامية إلى «التسوية» بشكل أكثر تطرفا[5] .

وفي الدولة الإدريسية لم تقم حركات معارضة ذات طابع اجتماعي - إبان حكم إدريس الأول والثاني - حيث توسعت الدولة شرقا ، فضمت مدينة تلمسان التجارية ، وجنوبا حيث وجدت منفذا لتجارة السودان بعد هزيمة برغواطة التي كانت تحتكر الطريق الغربي لهذه التجارة . فلما أثيرت القلاقل في تلمسان ، واستعادت برغواطة سيطرتها على طريق التجارة ، حرم الأدارسة من مصدر اقتصادي هام كان له أبلغ الأثر في انتكاس الدولة إلى «الإقطاعية» .

ومن أهم الثورات الاجتماعية في الأندلس «ثورة الربض»[1] ، وتعبر عن انتفاضة

---

(١) محمود اسماعيل : **الأغالبة** ص ٤٠ .

(٢) De Candia : **Monnaies Aghlabites,** Revue Tunisienne. P.274.

(٣) من أهم هذه الحركات ، ثورة النكار ، ثورة الواصلية (التجار) . الحركة النفاثية . وعن مزيد من التفصيلات الهامة : راجع : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ١٥٤ وما بعدها

(٤) عن مزيد من المعلومات : راجع : المصدر نفسه ص ٢٧٥ وما بعدها .

(٥) راجع : **مغربيات** : الفصل المعنون : **حقيقة المسألة الرغواطية** ، ص ١٥ وما بعدها .

«العمال والمهنيين» ضد تسلط «الإقطاع العسكري» الذي استفحل نفوذه على السلطة الحاكمة في عهد الحكم الأول ، فتحت تأثير هذا النفوذ وإرضاء لأطماع العسكر ، فرض الحكم ضرائب على المواد الغذائية ، فاندلعت الثورة . وبوجه عام فإن أحداث تلك الفترة لم يكن النزاع فيها على أساس الدم «بقدر ما جرى نتيجة أوضاع طبقية» .

قصارى القول - إن حركات المعارضة كافة إبان مرحلة «الصحوة البورجوازية» إستهدفت مزيدا من الإصلاح ، كما تنم عن قصور في دور البورجوازية التاريخي ، حيث لم تحقق الثورة البورجوازية الشاملة . يرجع ذلك إستهدافها الإطاحة «بالجهاز البيروقراطي» أكثر من طموحها إلى تحقيق انقلابات سياسية .

ولعل من أهم عطاءات المد البورجوازي ظاهرة الإستقلال ، وهي ظاهرة بالغة التعبير عن التطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي شهده العصر ، فقد كانت إنجازا تقدميا للبورجوازية[٢] ، وليست دلالة على التجزئة والإقليمية كما اعتقد الدارسون .

إن ذيوع ظاهرة الاستقلال في الأطراف ، دليل واضح على أن الإصلاحات التي قدمتها الحركة العباسية ، والتي جرى تطبيقها في قلب الدولة لم تطبق بالدرجة نفسها في الأطراف ، بفعل العراقيل التي أوجدتها «البيروقراطية» . ومن ثم تفاقمت التناقضات بين البورجوازية ، والإقطاع ، واتخذ الصراع شكلا أكثر قوة أسفر عن انتصار للبورجوازية تجسد في تحقيق الإستقلال بصورة أو بأخرى ، أي على شكل تبعية للخلافة أو انسلاخ كامل عنها . بل إن قيام هذه الحركات دليل واضح على حيوية البورجوازية وطموحها ، إذ حين أخفقت في إنجاز أهدافها كاملة في قلب الدولة ، لم تتقاعس عن معاودة النضال في الأطراف .

مصداق ذلك ، أن معظم قيادات حركات الإستقلال في الغرب كانت من زعامات البورجوازية الوافدة من الشرق ، وان الإديولوجيات الثورية كافة وجدت طريقها إلى الغرب بعد إحراز نجاح نسبي أو إخفاق في الشرق . وتعاظم المد البورجوازي غربا وانطلاقه من قلب العالم الإسلامي أساسا ، أمر بالغ الدلالة على شمولية وسيولة حركة التطور التاريخي «في دار الإسلام» برمتها . ومن ثم ينتفي القول بتواجد كيانين مختلفين للعالم الإسلامي في حركة تطوره كما ذهب كاهن[٣] أو بوجود خصوصية للغرب تميزه عن الشرق كما اعتقد لاكوست .

---

(١) أنظر : أحمد بدر : المرجع السابق : ص ١١٢ ، ١١٩ .

(٢) تيزيني : ص ٨٥ .

(٣) ص ١٨٦ .

إن العوامل الجغرافية والإثنولوجية لم تقف حجر عثرة أمام سيولة حركة التطور الاقتصادي والاجتماعي، في أرجاء الإمبراطورية كافة ، ولكن الخلاف الواهي كامن في نسبية التطور ومظاهره .

وحسبنا أن ظاهرة الاستقلال التي عمت الغرب الإسلامي وجدت في الشرق كذلك ، حيث قامت امارتان مستقلتان إحداهما إمارة استكفاء «الدولة الطاهرية» ، والأخرى إمارة استيلاء «الدولة العلوية بالديلم» . بينما كانت معظم إمارات الغرب تدخل في إطار إمارة الاستيلاء ، باستثناء الإمارة الأغلبية . ونجحت الخلافة في القضاء بسهولة على الإمارة العلوية في الشرق ، وفشلت تماما في تحقيق الشيء نفسه في الغرب .

إن هذه التفاوتات في حذ ذاتها لا تنفي قوانين التطور الاقتصادي - الاجتماعي ، بقدر ما تدل على رسوخها . فهي تؤكد نسبية حركة التطور ، وتباين درجة نبضها بين القلب والأطراف . ويترتب على ذلك تأثير في مدى بلورة القوى الطبقية ودرجة وعيها لطبيعة الصراع ، الأمر الذي ينتهي إلى تخليق ظواهر سياسية متماثلة في أساسها لكن متباينة في درجة فعاليتها .

في ضوء تلك الحقائق فسرنا لماذا كانت مقومات الحركات الثورية قبل الصحوة البورجوازية واحدة من حيث الكيف والشمول ، متباينة في الكم والنتائج ، كانت في الغرب أكبر حجما وأكثر فعالية عما كانت عليه في الشرق .

فإلى أي مدى تصح هذه القاعدة في تفسير ظاهرة الإستقلال؟

في الشرق أنجزت الخلافة «المبرجزة» الكثير من برامج الإصلاح ، فارتضت القوى الاجتماعية - في الغالب الأعم - التعايش في إطار النظام ، ولم تبلغ التناقضات الطبقية حد الطموح لتقويضه وإحلال نظام بديل . وهذا يفسر لماذا تأخرت حركات الاستقلال في الشرق عنها في الغرب قرابة نصف قرن من الزمان ، حيث كانت أقل عددا ، وأقصر عمرا . فإمارة الديلم العلوية ، لم يجد الرشيد عناء في القضاء عليها بمجرد التلويح بامتشاق الحسام .

أما الإمارة «اليتيمة» التي قامت في الشرق وقدر لها البقاء ، فهي الإمارة الطاهرية (٢٠٥ - ٢٥٩هـ) ، ففضلا عن تأخر قيامها - بما يزيد على نصف قرن عن نظائرها في الغرب - كانت «إمارة استكفاء» أي قامت بإرادة الخلافة وبمحض رغبتها ، ولخدمة أهدافها الاقتصادية ، وبالذات لمراقبة «تجارة العبور» في آسيا الوسطى .

تأسست الإمارة في بيئة جبلية وعرة تخترقها الطرق المؤدية إلى التركستان والصين ،

وكانت الخلافة «المتبرجزة» حريصة على تحقيق الأمن في هذه المنطقة التي هددتها شراذم الخوارج ، وقطاع الطرق . فلم يكن ثم بد من تأسيس «ثغر عسكري شرطي» لضمان سيولة حركة التجار الوافدة من آسيا الوسطى . لذلك أسندت إدارة هذا الإقليم الإستراتيجي لأسرة آل طاهر المعروفة بولائها . ولتأكيد الرابطة بين الإمارة والخلافة اختصت الأخيرة أفراد هذه الأسرة بتولي منصب «صاحب شرطة» بغداد ، وهو أمر بالغ الدلالة على طبيعة دور الطاهريين «ككلاب حراسة» بالدرجة الأولى ، ولطالما قاموا بهذا الدور بنجاح . فإليهم يعزى الفضل في ضرب فلول الإقطاع الموروث عن العصر الأموي في تلك الأصقاع[1] . وكبح جماح العناصر المتمردة على الخلافة كحركة المازيار[2] وأخيرا إثارة العراقيل في وجه النشاط العلوي في إقليم طبرستان[3] .

أما في الغرب الإسلامي ، فقد عبرت حركات الاستقلال عن تنامي المد البورجوازي بصورة أقوى وأعظم . فلما كانت التناقضات الاقتصادية والاجتماعية أكثر حدة ، استجابت أقاليم الغرب للموجة الثورية الوافدة من الشرق ، في أكثر صيغها تطرفا منذ الحقبة الأموية . وإذ عبرت الحركة العباسية «العلوية أصلا» عن «صحوة البورجوازية» شرقا ، فإن قيام الثورات الخارجية أنجزت الدور نفسه غربا وبنجاح أكثر . ونظرا لما حدث من صراع بين الحركتين في الغرب - كنتيجة لتعثر الإجراءات الإصلاحية العباسية في الغرب بسبب جهازها البيروقراطي المعقد - أستمر المغاربة يؤازرون النشاط الخارجي في مواجهة الإدارة العباسية . واحتدم الصراع بسبب إصرار الخلافة على مد نفوذها إلى الغرب للتحكم في جميع منافذ التجارة العالمية وطرقها ، فأنفذت حملات ضخمة ومتعددة لتحقيق هذه الغاية . وفي الوقت ذاته وفدت عناصر بورجوازية ثورية لتدعم النشاط الخارجي الثوري ، ولتغامر في حلبة الصراع - الذي أنهك الطرفين معا - على أمل إنشاء كيانات مستقلة . في ضوء تلك الظروف ، إنجلى الصراع في النهاية عن تحقيق قيام دول مستقلة ، ثلاث منها خارجية ، وواحدة علوية وأخرى تابعة للعباسيين ، بينما نجحت فلول الأمويين في انتهاز الفرصة للاستقلال بالأندلس .

فقيام الدولة الأموية بالأندلس يعني إخفاق العباسيين في الإمساك بعنق البورجوازية في

(١) ابن الاثير : الكامل : ج ٧ ص ٥٨ ، ٥٩ ، طبعة بولاق ١٢٤٧

(٢) الطبري : ١٠ ، ٣٥٦ .

(٣) ابن الأثير : المرجع السابق ، ص ٧٥ وما بعدها ،

الغرب ، وهو ما نجحوا فيه شرقا . وكان هذا الإخفاق - بالإضافة إلى الظروف الجغرافية - من العوامل المشجعة على تطاول بورجوازية الغرب وقوة تناميها . ومن ناحية أخرى احتوت هذه البورجوازية «النظام الأموي» وطبعته بطابعها بصورة أقوى من احتواء بورجوازية الشرق للنظام العباسي . فأمويو الأندلس اتبعوا سياسة مغايرة لما كانوا عليه سلفا ، إذ حققوا - لأول مرة - وحدة البلاد وتمكنوا من قهر الإقطاع القديم[1] والجديد ، وأقاموا نهضة زراعية اعتمدت على نظام الري «الهيدروليكي» ، وصناعية قاعدتها الفحم والحديد ، وتجارية قوامها تصدير السلاح والنسيج والرقيق واستيراد الذهب والكماليات . وانعكست «روح» البورجوازية على سياسة الحكام الخارجية فيما يمكن أن يسمى «بالانفتاح الاقتصادي» ، رغم العداء السياسي والمذهبي ، فوثقوا عري علاقات ودية مع الفرنجة ودول الخوارج[2] . بل قامت البورجوازية التجارية بدور فعال في عقد مصالحات سياسية بين الإمارة وأعدائها ، هذا الدور الذي كشفت عنه نصوص خطيرة للمؤرخ ابن حيان[3] .

ومن المنظور عينه نرى حركات الاستقلال في المغرب . وقد سبق أن عرضنا لكثير من المظاهر الاقتصادية[4] للصحوة البورجوازية في المغرب إبان الحديث عن الطرق والمدن والمعاملات . . الخ . ونضيف في هذا الصدد عدة حقائق منها ، قيام تلك الإمارات المستقلة على طرق التجارة الأساسية ، فلم يكن جزافا تأسيس دول البورغواطيين والمدراريين والرستميين على الطرق الموصلة إلى تجارة الذهب جنوبا ، أو الطريق الصحراوي من الغرب إلى الشرق . وارتباط إمارة الأغالبة بموسطة البحر المتوسط أكثر من انتمائها إلى القارة[1] ؛

---

(١) أخطأ الدارسون في تصوير طبيعة الصراع الاقتصادي - الاجتماعي في الأندلس في عصر الولاة ، حين صوروه صراعا عصبيا شعوبيا ، بين العرب البلديين أنفسهم ، أو بينهم وبين البربر . لكن الأساس الاقتصادي - الاجتماعي كان القاعدة الأساسية التي انطلق منها الصراع . فالخصومة والعداء بين العرب (البلديين) - الطوالع - وبين عرب الشام لم تكن إحياء لسخائم اليمنية والقيسية ، بل لطمع البلديين في الاستئثار بخيرات البلاد التي أسالت لعاب (الوافدين) فآثروا الاستيطان في الأندلس ، ونقضوا عهدهم السابق مع البلديين في الخروج من الأندلس عقب قمع حركات البربر . وكان العامل الاقتصادي أيضا من وراء صراع البلديين والبربر ، حيث اقتني البلديون الإقطاعات القوطية القديمة ، واستوطنوا المدن ، وطردوا البربر إلى الأصقاع المجدبة . ومما ينفي الأساس العصبي والعنصري ، ائتلاف البلديين والبربر ضد الشاميين . ولدينا نصوص تؤكد سوسيولوجية الصراع ، ذكرها ابن الخطيب وابن القوطية . يقول الأول : (كان البربر والبلديون يقولون لأهل الشام : بلدنا تضيق بنا فاخرجوا عنا) ، وذكر الثاني : (. . . وبقي البلديون والبربر على غنائمهم لم ينقصهم شيء) . أنظر : المقري : نفح الطيب : ١ : ٢٧١ ، ابن الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطة** : ١ : ١٠٧ ، إبن القوطية : أخبار مجموعة ص ٢٧ .

(٢) راجع : محمود إسماعيل : **الخوارج** ص ٢٧٨ ، ٧٩ .

(٣) **المقتبس** ٢٦٦ ، **مغربيات** ص ١٦٢ وما بعدها .

(٤) لم نعرض للتفصيلات الهامة في هذا الصدد في دول المغرب المستقلة ، لأننا عالجناها من قبل في دراسات سابقة ، نحيل القارئ إليها . أنظر : محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٧٦ وما بعدها . **مغربيات** ص ١٦٥ وما بعدها ، الاغالبة - سياساتهم الخارجية .

دليل على توجيه العامل الاقتصادي لحركة التاريخ السياسي .

والحقيقة الثانية ، هي أن قيام تلك الدولة تبعه تحول كبير في نمط الحياة الاجتماعية ، من البداوة إلى التحضر ، كما تطورت النظم من «الديمقراطية العسكرية» إلى ما يشبه نمطا من أنماط «الجمهورية» وخاصة في دول الخوارج .

أما الحقيقة الثالثة ، فهي أن النقلة البورجوازية أخرجت المغرب من إطار الإقليمية الضيقة ، والإقطاعية المتجزئة ، إلى مجال الصراع الدولي والاحتكاك بالقوى العالمية على الصعيد السياسي والاقتصادي والعسكري والثقافي . وحسبنا أن الإمارة الأغلبية لعبت الدور الأكبر والأعظم على مسرح عالم البحر المتوسط في تلك المجالات كافة ، بينما انفتحت نطاقات إفريقيا السوداء أمام تجار دول الخوارج .

واتسمت علاقات دول المغرب المستقلة ببعضها البعض بالتعايش السلمي وحسن الجوار[٢] في الغالب الأعم ، وما حدث من خصومات - رغم ندرتها - كانت من قبيل التنافس الاقتصادي ، وليست تعبيرا عن خلاف سياسي أو عنصري أو مذهبي . وكانت الائتلافات والتحالفات السياسية مع الدول الكبرى تجرى في إطار المصالح التجارية بالدرجة الأولى . بل يمكن القول إن حالة «التوتر الدولي» قد توارت في تلك المرحلة بين القوى العالمية كافة ، إسلامية وغير إسلامية ، وأسهم الجميع في المشاركة في حركة التجارة الدولية . وليس أدل على ذلك من وقف المشروعات العباسية التي كانت تطمع في استرداد نفوذها على المغرب والأندلس ، كذا كف أمويو الأندلس عن أحلام استرجاع خلافتهم في الشرق ، ثم توقف الخطر الكارولنجي على الأندلس والبيزنطي على سواحل البحر المتوسط ، ووجود جاليات تجارية أجنبية في الدول المعاصرة كافة ، ووصول سلع التجارة الدولية إلى أرجاء المعمور كافة .

كان العصر - باختصار - عصر الصحوة البورجوازية الإسلامية الأولى ، التي تركت بصماتها على الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كافة ، كما أوضحنا . وبالمثل يعزى الفضل إليها في «النهضة الثقافية» التي سنتناولها بالدراسة تفصيلا .

---

(١) من أهم الحقائق ذات الدلالة على ارتباط وحدة الدولة بثقل البورجوازية التجارية ، وما حدث في دولة الادارسة من تجزئة إقطاعية بعد وفاة أميرها الثاني ، نظرا لفقدانها السيطرة على طريق تارودانت التجاري إلى غانة ، وحرمانها من تجارة الذهب ، في الوقت الذي سيطرت فيه البحرية الأموية على القطاع الغربي من البحر المتوسط .

(٢) سعد زغلول عبدالحميد : تاريخ المغرب العربي ، ط القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٥٠ .

المبحث الثاني

تكوين الفكر الإسلامي

تطمح هذه الدراسة لا إلى رصد مفصل لمظاهر الحياة العقلية ، بقدر وضع معالم تطورها التاريخي وفقا لتطور الواقع الاقتصادي الاجتماعي ، إنطلاقا من حقيقة ارتباط الأبنية الفوقية من نظم وقوانين وأفكار ومعتقدات وقيم جمالية بالأساس الاقتصادي الذي أفرزها ، وما يجمع البنائين معا من وحدة عضوية جدلية .

وسنحاول في هذا الصدد تحاشي نهج الماديين «الميكانيكيين» ، بما انطوى عليه من «انتقائية» و«دوغمائية» «وتأويل معتسف» للنصوص وتخريج خاطئ للمفاهيم ، بغية الوصول إلى تقديم نسق تنظيرى «مصطنع» لا يستند على أساس من الواقع . وهذا ينسحب على الكثير من الدراسات السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة للفكر الإسلامي .

فتلك الدراسات - رغم ما صاحبها من حماس وحسن نوايا - أسهمت في تعقيد مشكلات الفكر بدرجة أكبر مما أسفرت عنه جهود الدارسين الكلاسيك - رغم عقم مناهجهم - بل ربما أفاد الأخيرون هذه الدراسة أكثر من غيرهم ، بفضل ما قدموا من «مادة أولية» كانت عطاء جهود شاقة ودؤوبة في معاركة أمهات المظان الأصلية للفكر الإسلامي . ونشير ونشيد في هذا الصدد بالمسح «التوصيفي» الشامل الذي أنجزه المرحوم أحمد أمين ، الذي يعد - بحق - أعظم انجاز - للآن - في حقل الثقافة الإسلامية دون مدافع .

وننوه بأن جل الدراسات اللاحقة لهذا العمل «تطفلت» عليه ، فنهلت من «فيضه» - معترفة بفضله أو جاحدة - يستوي في ذلك الباحثون من العرب وغير العرب . ولا أقل من الاعتراف بأن دراستنا استنارت - في كل جانب من جوانبها - بما وضعه هذا الرائد - وغيره - من علامات على طريق الدراسات الإسلامية الوعر ، برغم الخلافات الأساسية في المنهج والنظرة والهدف . ونعترف كذلك بأن منهجنا ونظرتنا للموضوع أفادت - إلى حد كبير - من المفاهيم النظرية الحديثة في حقل «مادية» المعرفة[1] . فعلى هديها انطلق البحث في طريقه الصحيح للوقوف على طبيعة الواقع المادي المتطور للمجتمع الإسلامي ، كأساس لدراسة فكره .

إن قناعتنا بهذا المنهج تنطلق من حقيقة افتقار دارسي التراث إلى سلامة المنهج والوضوح النظري ، وكذا افتقار «المنظرين التأمليين» إلى المعلومات الحقلية التي تشكل حجر الزاوية في البناء النظري ، والتي بدونها تبقى التأويلات والتنظيرات تضرب في فراغ .

فإلى أي مدى تحققت جدلية العلاقة بين الواقع السوسيو - تاريخي الإسلامي ومعطياته العقلية ، بحيث يمكن وضع التراث الفكري العربي في إطاره الصحيح؟؟

وهل يمكن «تعقب» «تاريخية» تلك النظرة للتراث بمقولاته وتياراته في طور تكوينه بما صاحبه من حالات تقوقع أو انفتاح ، إنتكاس أو تقدم ، بما يتمشى مع حركة القوى الاجتماعية من خلال صراعاتها؟ وهل يمكن وضع علامات على طريق مسيرته - في انعطافاتها ومنحنياتها - تتسق مع ما أسفر عنه رصد الأساس السوسيولوجي الذي أنجزناه سلفا؟ تلكم هي مهمة هذا المبحث .

أ - إرهاصات ليبرالية

إنتهينا إلى أن المجتمع العربي الجنوبي مر بأطوار القبلية البطريركية والإقطاعية ، وأخيرا ساده نمط الإنتاج البورجوازي ، مع تواجد أشباح القبلية وذيول الإقطاعية إبان المرحلة البورجوازية .

بطبيعة الحال - تأثرت ثقافة هذا المجتمع بمنحنيات التطور تلك ، لكن ندرة المعلومات تحول دون اثبات ذلك بوضوح . فالتاريخ العام لعرب الجنوب لا يزال إلى الآن تاريخا ظنيا ، بل يدخل في حقل الأثريين أكثر منه في مباحث المؤرخين . ومع ذلك لا نعدم من الشواهد

(١) وخاصة كتاب : روجيه جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** - الترجمة العربية ، دمشق - الطبعة الثانية .

والقرائن ما يؤكد تصورنا ، من هذه القرائن مايلي :

أولا : النقوش الموجودة على العملة - التي كانت موحدة - تحمل صور الملوك وأسماءهم وألقابهم - التي كانت في بعض الأحيان دينية علمانية ، وفي أحيان أخرى علمانية قحة - وكذا أسماء المدن التي ضربت فيها العملة ، وتعدد أسماء تلك المدن دليل على الطابع البورجوازي وتأثير الحياة «المدينية» . ثم إن الرموز المنقوشة على العملة وتباينها ما بين شعار «الثور» و «الصقر» ، إنعكاس لتعايش الإقطاع المرموز إليه بالثور مع البورجوازية ممثلة في الصقر . وإذا ما علمنا أنه كان شديد الشبه «بالبومة» الأثينية ؛ أدركنا تغلغل الثقافة اليونانية في المجتمعات العربية إبان مرحلة الانفتاح البورجوازي .

ثانيا : شيوع استخدام «الخط المسند» - خط عرب الجنوب - في نقوش عرب الشمال ، يعني تحقيق نوع من وحدة الثقافة ، كرد فعل للوحدة السياسية التي أنجزتها البورجوازية .

ثالثا : الآثار وأطلال المدن والسدود ، توحي بوجود «علم رياضي وهندسي» ، أو على الأقل خبرة تكنولوجية . ومن المعروف أن العلم وضع اليونان أصوله ، والخبرة العملية تأصلت في مِصر الفرعونية ، وكان المجتمع العربي البورجوازي يتأثر بهذه المؤثرات من طريق العلاقات التجارية مع هذا العالم المتحضر ، إذ من طبيعة النشاط البورجوازي تبادل الأفكار إلى جانب تبادل السلع والبضائع . إن إطراء استرابون لفن النقش والزخرفة العربي أمر لا يخلو من دلالة على الإنجازات الثقافية للبورجوازية العربية ، وأكثر من ذلك يلقي أضواء مبهرة على طبيعة تلك البورجوازية «المراهقة» .

رابعا : ما تذكره المراجع اليونانية والعربية عن ذيوع عقيدة الأسرة الحاكمة ، وإقامة معابد لآلهتها تحظى باحترام الجميع جنبا إلى جنب «المعبودات» الإقليمية ، دليل آخر على سيادة النمط البورجوازي مع تواجد اصداء «الإقطاعية» ، وقرينة ناصعة على «التسامح الديني» الذي يعد إحدي سمات البورجوازية المميزة . ويجب أن نفطن إلى وجود أقليات يهودية ونصرانية تمتعت بهذا التسامح في دولة حمير ، ولم يكن اضطهادها إلا نتيجة عمالتها لقوى أجنبية طامعة في السيطرة على طرق التجارة . بل من أجل إحكام السيطرة على هذه الطرق لم يتورع بعض ملوك حمير عن اعتناق اليهودية . ولعل هذا الصراع الاقتصادي - الذي اتخذ لبوسا دينيا - كان من أسباب تصدى البورجوازية لمواجهته بعقيدة جديدة هي «عبادة رب السماء» ، وما جرى من محاولات جعلها العقيدة «الرسمية» السائدة ، ضرب من أضرب نمط الفكر البورجوازي الهادف «للتوحيد» في مواجهة التجزئة الإقطاعية .

وفيما يتعلق بارتباط ثقافة عرب الشمال بالواقع الاقتصادي - الاجتماعي تصدق المقولة على النحو التالى :

سبق أن عرضنا لنشأة الإمارات العربية الشمالية على أساس وقوعها في طريق التجارة من الجنوب إلى الشمال ، وكذا أوضحنا الطبيعة العسكرية لهذه الكيانات التابعة لدول الجنوب ، وكيف تحررت من هذه التبعية لتدخل في دائرة النفوذ الأجنبي ، فإلى أي مدى تشير المعلومات اليسيرة عن تراثها الفكري إلى ارتباطه بطبيعة قيامها؟

يتفق الدارسون - كما أسلفنا القول - على ذيوع الخط المسند في تلك الكيانات إبان مرحلة التبعية لدول الجنوب ، كذا تنطق الآثار المتبقية من أطلال المدن القديمة بتداخل الانماط المعمارية العربية والفارسية واليونانية وامتزاجها ، وتميزها عموما بالطابع العسكري ؛ كما تدل آثار مدينة «البتراء» التي كانت مبانيها أشبه بالقلاع والحصون الصخرية . ويبرز ذيوع عبادة «ذي الشرا» في تلك الإمارات أصداء التأثير البوجوازي بما لا يدع للشك سبيلا .

أما إمارتا التخوم ، فقد غلبت الثقافة الفارسية على حضارة المناذرة ، وظلت تلعب دورها حتى بعد ظهور الإسلام . وفي الجاهلية كانت منفذا لتسرب المجوسية إلى بلاد العرب[1] ، يقول الطبري[2] «حدث هشام بن محمد الكلبي فقال : كنت أستخرج أخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيع (المناذرة) ومبالغ أعمال من عمل منهم لآل كسرى وتاريخ نسبهم من بيع الحيرة»[3] .

وغلبت المؤثرات البيزنطية على ثقافة الغساسنة ، فالآثار التي كشف عنها الأستاذ «دوسو» تبرز تأثيرات الانماط المعمارية البيزنطية في سلسلة القلاع والحصون التي تم اكتشافها في حوران . كذلك جرى اختطاط المدن على النسق اليوناني بأسواقه وحماماته ومسارحه وقناطره وأقواس نصره . . الخ . وإذا ما علمنا أن عرب الغساسنة كانوا أصلا من اليمن ، أدركنا استمرارية البصمات العربية وعدم ذوبانها بعد أن صاروا أحلافا للبيزنطيين ؛ فقد ظلت اللغة العربية هي السائدة في إمارتهم - وكذا في الحيرة[4] - وان دخلتها مفردات

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج١ ، ص ٢١ .

(٢) تاريخ الرسل والملوك ، ج٢ ، ص ٣٧ .

(٣) برغم تنصر أهل الحيرة وجد منهم من دان بالمعتقدات العربية ؛ وعلى سبيل المثال كانوا يقدمون القرابين للات والعزى ، وكانت الوثنية تتطور وتتحد بفعل تأثير النشاط التجاري .راجع : كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، بيروت ١٩٧٧ ، ص ١١ .

(٤) كانت اللغة العربية الشمالية هي لغة أهل الحيرة في التعامل ، رغم انهم كتبوا بالسريانية وخاصة بعد تنصرهم .

فارسية ويونانية وآرامية . وقد لعبت إمارة الغساسنة دورا في الصراع المذهبي الذي عرفته الكنيسة الشرقية ، وعن طريقها تسربت بعض النحل المسيحية إلى بلاد العرب . ومع ما ينطوي عليه قول - خاطىء - لبعض الدارسين من أن الإسلام تأثر بهذه العقائد ، فإن الأمر لا يخلو من دلالة على الدور الثقافي الذي قامت به إمارتا التخوم في تسرب الثقافة الأجنبية الفارسية واليونانية إلى بلاد العرب من طريق التجارة . وإلى النشاط التجاري أيضا يرجع الفضل في الحفاظ على الطابع العربي لثقافة تلك الاصقاع[1] .

وفي صحراء نجد ، حيث ساد «النمط القبلي البطريركي» ، عبر الشعر العربي أصدق تعبير عن طبيعة الحياة في تلك المجتمعات . «فأيام العرب» سجل حافل لتاريخ صراع عرب الشمال للتحرر من سلطان حمير بعد غزو الأحباش ومن بعدهم الفرس ، وكذا عبرت عن طبيعة الحروب بين قبائل عرب الشمال التي كانت في أغلبها من أجل «الماء والكلأ» . ولا مبالغة فيما ذهب إليه «روزنتال» من أن شعر الأيام إفراز طبيعي لبيئة صحراوية . وقد أكد باحث عربي [2] متخصص الحقيقة نفسها ، وأضاف أن الروايات العربية المتعلقة بالأيام كان يتناقلها كبار الصحابة ، بحيث شكلت إحدى أسس نشأة علم التاريخ الإسلامي فيما بعد .

وتنسحب مقولة سوسيولوجية الفكر على الحياة العقلية والعقيدية في الحجاز بشكل أكثر بروزا ، نظرا لتبلور الأوضاع الطبقية بشكل أكثر تحديدا . ففي الناحية العقيدية تظهر تأثيرات الصحوة البورجوازية ، إذ أن عبادة الكواكب والنجوم ترتبط بحركة القوافل ليلا ونهارا ، وحتى عبادة الأوثان - رغم تعددها - فإن الكعبة كانت تحويها جميعا ، لتحظى بتقديس القبائل كافة في مواسم الحج ، التي كانت مواسم للتجارة أيضا . ونحلة «الدهرية» اتجاه مادي مبكر مارس تأثيرا على العقلية البورجوازية التي أخذت بفعل نموها تتجه نحو التجريد والتوحيد . ولم يكن ظهور هذه النزعة من تأثيرات اليهودية والنصرانية[3] «المتحجرتين» ، بقدر تأثيرات النشاط التجاري المتعاظم ، فأخذت العقلية العربية تلفظ «الوثنية» . وحسبنا أن الكثيرين من «المستنيرين» دانوا بالتوحيد - على مذهب «الحنيفية» - قبيل ظهور الإسلام .

---

(١) إزدهر الشعر العربي في بلاط أمراء الحيرة ، وحسبنا أن ملكهم عمرو بن هند كان على صلة بالشعراء العرب من أمثال طرفة ابن العبد وعمر بن كلثوم ، كما تغنى الشعراء العرب كالنابغة وحسان بن ثابت بما لاقوه من حفاوة في بلاط الغساسنة .

(٢) أنظر : ناصر الدين الأسد : **مصادر الشعر الجاهلي بين الدراسة والتحقيق** .

(٣) لم تكن اليهودية ديانة تبشيرية ، كما أن النصرانية - آنئذ - تنازعتها الفرقة والانقسام ، والقول «بالتثليث» . عن مزيد من المعلومات في تعليل عدم تأثير هاتين الديانتين ، راجع : أحمد أمين : **ضحى الإسلام** ، ص ٢٩ .

ولأن المجتمع المكي كان مجتمعا تجاريا يمور بالحركة والنشاط ، ولأنه كان مجتمعا «مصنوعا» - بفعل تجارة العبور - لم تترسخ فيه ثقافة بالمعنى المعروف ، بقدر ما كانت «مهارة في الكلام» بما يتناسب وطبيعة التجار العابرين . لذلك باهى العرب بزلاقة اللسان سواء في الحكم والأمثال التي كانت نوعا من «النثر المسجع» ، أو الشعر الذي عبر أصدق تعبير عن العقلية العربية آنذاك .

وغني عن القول أن أسواق التجارة كانت كذلك أسواقا للشعر ، وكانت أمهات القصائد المعروفة «بالمعلقات» تنقش بحروف من ذهب وتعلق على جدران الكعبة ، وفي ذلك دلالة على «أرستقراطية ثقافة التجار» . وإذا كان شعر الأرستقراطية يتعلق بالفخر والمباهاة بالثراء والنسب والكرم والفروسية ، فإن شعر «الصعاليك» عبر عن التمرد والرفض لتلك القيم العقيمة ، بما احتوي من مضامين اجتماعية غاية في الروعة والإبداع [1] .

وفي إثراء اللغة العربية بألفاظ فارسية وآرامية وحبشية ، ما يدل على «انفتاح فكري» جاء كثمرة من ثمار النشاط التجاري .

ب - الإسلام والنزعة الهيومانية

إنطوي الإسلام على «إديولوجيا» ثورية حياتية شاملة في نظرته المتكاملة للحياتين الدنيوية والأخروية . ولسنا بحاجة لتبيان الثورة العقيدية بما تتضمنه من دعوة قاطعة للتوحيد ، وإجلال للديانات السماوية السابقة . بل واحترام بعض جوانب التراث العقيدي الوثني كالمجوسية وعقيدة الصابئة ، حيث تتجلي عبقرية «التوحيد» الإسلامي في الاعتراف بمسيرة التطور «الروحاني» للبشرية .

وفي الاتجاه عينه تمضي رؤية الإسلام الشمولية لمسيرة العقل البشري وما أنجزه من حصاد «إبستمولوجي» . وأهم ما يميز الثورة الفكرية في الإسلام ؛ التسليم بالجوانب الحياتية البشرية باعتبارها التجربة المعاشة ، والمختبر الأول للإنسان الذي يؤهله للحياة الأخرى ، ثم تقدير إنسانية الإنسان باعتباره أعظم الخلق ، وبالتالى تقدير العقل باعتباره أسمى ما خلق الله في

---

(١) أنظر : أحمد أمين : **الصعلكة والفتوة في الإسلام** . وقد درس الشاعر والمفكر العربي ادونيس هذه الظاهرة وعالجها على أساس «فينومينولوجي» ، فاعتبر شعر الارستقراطية «ثابتا» وشعر الصعاليك «متحولا» . وحتى هذا التفسير لا يتناقض مع الأساس الاقتصادي والاجتماعي ، فالشعراء التقليديون من أمثال زهير والنابغة وغيرهما كانوا يعبرون عن موقف السلطة ، بينما كان عروة بن الورد وغيره من الشعراء الصعاليك يرفضون القيم «السلطوية» «بممارسة جماعية تتضمن نواة لإقامة نظام جديد وعلاقات جديدة» . أنظر : **الثابت والمتحول** ، ج ١ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

أعظم خلقه ، وإطلاق العنان لطاقته باعتباره أساسا للمعرفة . والآيات القرآنية والأحاديث النبوية تركز على تمجيد العقل والحض على طلب المعارف الدنيوية . وفيما ورد بصدد إجلال العلم والعلماء ما يوحي بعدم تعارض المعارف العقلانية مع الجوانب الإعتقادية الإيمانية ، بل من طريق العقل يمكن ترسيخ الإيمان ، والخوض في المسائل «الإلهية» «والكونية» دون خوف من الشطط .

وكان تحرير الإنسان من إسار الاغلال الاقتصادية والاجتماعية موازيا لتحريره من أغلال الأوهام والخرافات ، وإطلاق العنان لملكاته التي لم يخلقها الله سدى .

لم يأت الإسلام بنظريات في المعرفة بقدر ما قدم من رؤى وبسط من قيم ، وأشار إلى طرائق في التفكير ، وفي ذلك تكمن أصول «جدلية» إسلامية انطوت عليها المعارف القرآنية . وفي الآيات الناسخة والمنسوخة ، وبسط آفاق التأويل وتبجيل الاجتهاد . . . الخ . تبدو تلك الجدلية التي تجعل من القرآن دستورا - لو أحسن فهمه - صالحا لكل زمان ومكان .

وما في السنة المحمدية من قواعد تعديل الأحكام وفقا للمتغيرات ، وإعمال الرأي والأخذ بالمشورة ، وإقرار قاعدة المصالح المرسلة إلى غير ذلك ، ما يعطي دعما «لجدلية الإسلام» .

وباستكناه «النواميس» و«السنن» و«العبر» ، وبالوقوف على «القيم والمثل العامة» التي انطوت عليها الرسالة ، وفي شمول النظرة لمسار الإنسانية «منذ بدأ الخلق» وحتى البعث والحساب والجزاء ثم الخلود ، في ذلك كله تكمن ثورة الإسلام الفكرية التي تجعل منه «إديولوجية» متكاملة لبناء «مجتمع الأخوة» . لكن هذه الإديولوجية - للأسف - طوعت وأولت لا لصالح استمرارية هذا المجتمع ، وإنما حرفت لخدمة أغراض سياسية ، عبرت عن تغيرات في الأساس الاقتصادي الاجتماعي ، بحيث وجدت كل التيارات المتصارعة - أو حاولت أن تجد - في الإسلام سندا لمصالحها وأهوائها .

كان القرآن الكريم في عصر الرسول يمثل أم المعارف ، وهذا أمر طبيعي في مرحلة الدعوة للإسلام . ونظرا لما حفلت به تلك المرحلة من معارك متصلة ، ونظرا لتفشي الأمية بين المسلمين ، إنصرف هم الرسول نحو «تثقيف» صحابته للقيام بدور الدعاة في أرجاء شبه الجزيرة كافة . ولا شك أن هذه الثقافة كانت «دينية» علمانية ، لأن نشر الدعوة لم يقتصر فقط على تبصير المسلمين الجدد بأمور العقيدة وفرائضها ، بل الالتزام أيضا بشرائعها في التنظيم والمعاملات ، لذلك كان الصحابة يمثلون «إنتليجنسيا» تنويرية لخدمة أغراض عملية .

ولا شك أن القرآن بما انطوى عليه من إشارات إلى تراث السابقين ، أوجب على هذه

الانتليجنسيا أن تلم بشيء من هذا التراث ، ليعينها على مهامها الدعائية في مواجهة ذيول الوثنية وبقايا اليهودية والنصرانية . ومجادلات الرسول نفسه مع اليهود ظلت أساسا لاستمرارية حوار فكري فرض نفسه على الواقع الجديد ؛ خاصة بعد إسلام بعض الأحبار والقساوسة . ولقد حرص الرسول على عدم إقحام المسلمين في مجادلات سفسطية ، والالتزام بالنصوص القرآنية ، لأن العقلية الإسلامية كانت أضعف من أن تحتملها [١] . ولم يكن ذلك قيدا على حرية الرأي وإعمال العقل والنظر ، بل كان محاولة لتحاشي مغبة الانزلاق في متاهات لم تنضج العقول بعد للخوض فيها ، وفي وقت كان فيه المجتمع الجديد في أمس الحاجة إلى التجمع وتحاشي الفرقة والخلاف . وليس أدل على تقدير الرسول للعلم من الاحاديث الكثيرة التي تستحث المسلمين على البلاء في طلبه . وليس أدل على تبجيله العقل من لجوئه نفسه إلى الاجتهاد في المسائل الدنيوية ، وأخذه «بالرأي والمشورة» وعدوله أحيانا عن رأيه استجابة لرأى الجماعة . مصداق على التسامح والحض على الاجتهاد بشرط أن يجرى كل ذلك في إطار القرآن والسنة «وصالح الجماعة» .

وبديهي أن تتبنى جماعة من صحابة الرسول حصاد المعارف التي حصلوها من خلال صحبتهم ومعايشتهم لتجربة حكومته ، التي تعد تطبيقا أنموذجيا لروح الإسلام .

جـ - بواكير التيارات الفكرية

بعد وفاة الرسول واتساع «دار الإسلام» ، كان من الطبيعي أن يقوم الصحابة بنشر هذه «المعارف» في بيئة انطوت على تراث كان انعكاسا لأوضاع هذه المجتمعات قبل الإسلام . وبديهي وقد تغيرت بنية هذه المجتمعات بعد الفتوحات أن تبذل الجهود لترسيخ الإديولوجية الجديدة وما تتضمنه من معارف . وبديهي أيضا أن يكون جوهر تلك المعارف مستمدا من القرآن والسنة ، وحسبنا أن الفقهاء يعتبرون «الحكمة» هي «المعرفة بالدين والفقه فيه والاتباع له» [٢] .

ونظرا لظهور التيارات السياسية المنبثقة أصلا من الواقع الاقتصادي الاجتماعي الجديد ؛ سنلاحظ أن حصاد «المعارف الإسلامية» - برغم وحدة مصادرها - ستتنوع اتجاهاتها بما يعبر عن تباين مواقف القوى الاجتماعية الجديدة .

(١) مثال ذلك ، نهى الرسول صحابته على الخوض في مسألة «القدر» .
(٢) أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص ١٤٤ .

فقد أول كل تيار أصول المعرفة الإسلامية تأويلا يخدم مصالحه وأهدافه ، مصداق ذلك تباين اتجاهات «حملة العلم» الأول من الصحابة والتابعين . ولم يكن هذا التباين من حسنات «الإجتهاد» بقدر ما كان انعكاسا لتناقضات اجتماعية . فعلى سبيل المثال اعتبرت الأرستقراطية نفسها وارثة لتراث الرسول حتى قيل «العلم في قريش» ، بينما أفسح «التيار الإسلامي الحقيقي» مجالا للصحابة من غير قريش ، فقيل إن عليا بن أبي طالب وعبدالله بن مسعود إلى جانب صهيب الرومي وسلمان الفارسي يمثلون الطبقة الأولى الحاملة لهذا التراث .

ويظهر التباين بين التيارين واضحا في منهج كل منهما ، فعبدالله بن عمر مثلا كان يعول على النقل والإتباع ، بينما عرف ابن عباس - وهو من أنصار علي - بالتبحر في التأويل والقياس ، حتى أن ابن عمر اتهمه بالإسراف وأخذ عليه جرأته[1] .. ويرغم فقه علي وطول باعه - حتى اعتبره أصحابه «مستودع العلم» - فإن خصومه شككوا في أحاديثه[2] ، وكالوا التهم إلى علم أصحابه من أمثال زيد بن ثابت وأبي الدرداء ومعاذ بن جبل وأبي ذر الغفاري وأبي موسى الأشعري وغيرهم ممن امتدحهم علي وأطري معارفهم[3] . ولم تكن شطحات عبدالله بن سلام - الذي كان ملما بالاسرائيليات - معزولة عن موقفه السياسي باعتباره «عثمانيا» ، بينما كرس سلمان الفارسي علمه الواسع بأخبار الماضيين في خدمة قضية علي ابن أبي طالب . وحسبنا أن عليا شبهه «بلقمان الحكيم»[4] .

وبديهي أن تتعمق تلك التيارات بعد استقرار الصحابة في البلاد المفتوحة ، وتكوين «تلامذة ومدارس» من التابعين وأتباع التابعين ، وبديهي أيضا أن يتسع مفهوم «العلم» نتيجة إسهام الموالى فصار - على حد قول ابن خلدون - «صنعة من جملة الصنائع محتاجا إلى التعلم عن طريق ملكات» . وبدأت أصداء التأثيرات السابقة تطل برأسها ، حيث خلا الجو للموالى بعد انشغال العرب بالحكم والإدارة والحرب .

وعملت الحياة «الحضرية» الجديدة عملها في تلوين المعارف الإسلامية بصبغة دنيوية ، فبدأت إرهاصات نوع من المعارف عن أخبار الماضين من العرب وغير العرب تأخذ طريقها للظهور . وقد اتسمت بطابع الإمتاع والمؤانسة ، فمالت إلى المبالغات والإثارة ، بما يتمشى مع

---

(١) أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) قيل بأنه روى أحاديث عن الرسول بلغت ٦٨٦ حديثا ، لم يصح منها سوى ٥٠ حديثا . المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١٥١ .

مظاهر الثراء وسهولة العيش لإمتاع الارستقراطية الجديدة . وفي موقف الخلفاء من هذه الظاهرة ما يعبر أصدق تعبير عن طبيعة التصور الاقتصادي - الاجتماعي في عصر الراشدين . فقد روي أن «تميم الداري استأذن عمر في رواية قصصه بمسجد المدينة في أول خلافته ، فأبى عليه ، حتى كان آخر ولايته فأذن له أن يذكر الناس في يوم الجمعة قبل أن يخرج عمر ، واستأذن عثمان فأذن له أن يذكر يومين في الجمعة» [١] . فما أن ولي معاوية حتى اتخذ غلمانا مرتبين يقصون هذه السير والقصص [٢] .

د - أزمة الليبرالية

أخذت معطيات التراث القديم تعكس أصداءها مغذية ومعمقة للتيارات الفكرية الإسلامية منذ أواخر عصر الراشدين . ولم يكن بوسع الخلفاء [٣] مقاومة هذه التأثيرات طالما لم يستطيعوا وقف حركة التطور الاجتماعي الجانحة نحو «الدنيوية» . بل أخذت الثقافة الدينية تفيد من تراث الأوائل في بلورة اتجاهاتها ، وتباينت هذه الاتجاهات وفقا لمعطيات الواقع السياسي والاجتماعي الذي أعيدت صياغته في العصر الأموي ؛ كما أوضحنا سلفا .

وتعبر نوعية الثقافة في المدن الإسلامية القديمة والمستحدثة عن خاصية التنوع والتباين تلك في جلاء تام ، إذ ظهرت بواكير مدارس فكرية في دمشق والفسطاط والمدينة والبصرة والكوفة . كان لبعضها تأثيرات تالية على حواضر الغرب الإسلامي مثل القيروان وقرطبة . ويرى الأستاذ أحمد أمين [٤] أن هذا التباين والتخصص لم يكن جزافا بل كان انعكاسا لأوضاع اجتماعية .

ففي المدينة - التي فقدت مركزها السياسي بانتقال الخلافة إلى دمشق - حيث استقرت فلول «الأرستقراطية الثيوقراطية» - ساد تياران يتمشيان مع الواقع الجديد ، أولهما ديني قح ويتمثل في دراسة الفقه والحديث ، ويعول على النص أكثر من التأويل . ومذهب مالك يقدم في هذا الصدد أقوى دليل . والثاني دنيوي ترفي مرح يتمثل في الشعر والغناء والطرب

(١) أحمد أمين ، فجر الاسلام : ص ١٥٨ .
(٢) الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١ : ٢٤ .
(٣) ذكر ابن خلدون أنه لما فتحت فارس ووقع المسلمون على كتب التراث الفارسي ، كتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب في شأنها فرد عليه بطرحها في النهر .
(٤) فجر الإسلام ، ص ١٧٠ .

والملح والنوادر ، ويعكس حالة الثراء لتلك الأرستقراطية المؤثرة للدعة [١] المجترة أصداء زمن الجاهلية [٢] .

وفي دمشق - مركز الثقل الجديد - تلونت الثقافة بالوضعية المستحدثة مع تأثيرات من تراث السريان ، في محاولة بلورة شخصية فكرية مميزة ، وليس جزافا أن يختص أهل الشام بمذهب في الفقه يختلف عن مذهب أهل العراق ، اعني مذهب الاوزاعي الذي لا يخلو من بصمات «هللينستية» . وازدهار الشعر السياسي [٣] والخطابة مرده خدمة القضية الأموية أو معارضتها . بل ليس جزافا أن ينمو الفكر السياسي «الجبري» والإرجائي في أحضان دمشق الأموية . وكان رواج القصص والأخبار وسير القدماء تعبيرا عن الطابع الارستقراطي لعقلية «النظام الأموي» وتنطق قصور الأمويين ومنشآتهم المعمارية ذات الطابع العسكري بتأثيرات يونانية[٤] تعبر عن خصائص نظام فرض وجوده بالقوة بدلا من الشرعية .

وفي الكوفة والبصرة - وهما مصران عربيان مستحدثان منافسان لدمشق - امتزجت الارستقراطية العربية بالموالى ، وكان عرب العراق في العصر الأموي دون عرب الشام من حيث المكانة الاقتصادية والاجتماعية ، ولا غرو فقد كانوا إما مناصرين للارستقراطية الثيوقراطية أو من «أنصار التيار الثوري» الذي انقسم إلى شيعة وخوارج . وقد افضي انتقال السلطة للأمويين ، وكذا اختلاطهم بالموالى ، إلى تضييق الهوة الاجتماعية بينهم واتخاذهم معا موقف المعارضة .

---

(١) مما زاد في ثراء الأرستقراطية ، ما جنته من أموال بسبب الحج الذي استعظم أمره بفضل اتساع الدولة الإسلامية .أنظر : كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٧ .

(٢) لا نجد ثمة مبرراً لدهشة كاهن من شيوع هذه الظاهرة التي «اعتبرها من المفارقات الظاهرة» وليس في الأمر ما يدعو إلى العجب بعد فهم طبيعة تكوين القوي الاجتماعية . أنظر : **تاريخ العرب** ص ٤٢ .

(٣) ولعل بعث شعر الصعاليك من جديد في هذا العصر يعبر عن احتدام «الأزمة» الاجتماعية وإخفاق الحكومة والمعارضة في التماس حلول لها .يقول أدونيس : «كان شعر الصعلكة الاقتصادية السياسية يصدر عن إحساس عفوي يرفض الفروق الطبقية» ، ومن هؤلاء الشعراء عبدالله بن الحر الذي وصف بأنه «شجاع فاتك لا يعطي الأمراء طاعة» ، ويصرح في شعره بأن «القسمة» في مذهبه ، يقول :

إذا ما غنمنا مغنما كان قسمة ... ولم نتبع رأي الشحيح المتارك

وكان هؤلاء الشعراء يقودون جماعات تغير على أملاك الأثرياء وقوافل التجار التماسا للعيش . وأهمية هذا الاتجاه في أن أصحابه مزجوا بين أفكارهم وممارساتهم الحياتية .أنظر : أدونيس : ج١ ، ص ٢٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ .أما شعر الخوارج فتتجلى فيه وحدة الفكر والممارسة ، فضلا عن تجاوز العصبية القبلية والجنسية ، وينطوي على موقف إديولوجي واضح ، واتجاه تقني تجديدي يرفض المحاكاة والتقليد .ويعبر شعر الشيعة السياسي عن التجربة السياسية المذهبية والدعوة للثورة على «أهل الضلالة والتعدي» ، وينطوي على روح عاطفية حماسية متعصبة لآل البيت باعتبارهم رمزا للخلاص .عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : أدونيس : **الثابت والمتحول** ، ص ٢٦١ - ٢٦٧ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٤٠ .

وعبرت ثقافة المصرين عن هذا الوضع أصدق تعبير ، فمذهب أبي حنيفة في الفقه يعول على القياس والرأي ، وذيوع «القدرية» في مواجهة «الجبرية» يتسق مع المنحى نفسه ، وتضافر العرب والموالى على دراسة اللغة العربية ووضع أصول النحو يعبر عن عملية المزج السلالى والثقافي . وتبنى الآراء السياسية الثورية ذات المغزى الاقتصادي الاجتماعي - والتي لاتخلو من بصمات «مزدكية» إصلاحية - لم يحدث عفوا ، إنما نبتت هذه الأفكار بفعل المناخ الملائم الذي هيأته إرهاصات البورجوازية .

أما مدرسة الفسطاط ، فقد تأثرت بالعراق والحجاز ، فوجد مذهب مالك جنبا إلى جنب مع مذهب أبي حنيفة . ولما كانت أقل منزلة منهما ، فلم تنافس على الصدارة ، برغم مكانتها القديمة كموئل للهللينية من قبل . فلا نقف على أدنى تأثير لأصداء مدرسة الاسكندرية في ذلك الحين . إنما أنجبت فقهاء أكفاء كالليث بن سعد ، الذي قال عنه الكندي «كان أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به» . لقد كانت مصر «بقرة حلوبا منهكة» حتى في عصر الراشدين . وفي الحقبة الإقطاعية «أصبحت تنزف دما» ، وانعكس ذلك على أحوالها الثقافية ، فالقضايا الفقهية المثارة بين علمائها كانت «تدور حول الحلال والحرام» ، والفقهاء كانوا يهمهمون بالحديث «في الفتن والترغيب فيها» على حد قول الكندي .

وفي الغرب الإسلامي ساد مذهب مالك في الفقه ، ومذهب الخوارج في السياسة . ومن العسير رصد ظواهر ثقافية ذات خصوصية في ذلك الحين ، ويعزى ذلك إلى دخول البلاد في حظيرة الإسلام مؤخرا ، فضلا عن شيوع القلاقل والاضطرابات ، مما أخر عملية المزج بين الفكر الإسلامي الوافد وبين الميراث اللاتيني كما يقول الدوميلي [١] . لذلك كانت القيروان وقرطبة تتلقيان التأثيرات من الشرق ، ولم تتبلور شخصيتهما الثقافية إلا في عصر الاستقلال ، وإن كان في ذيوع تيارات بعينها بين المغاربة نوع من التعبير عن ملامح تلك الشخصية . أكثر من ذلك أن التيارات الوافدة اكتسبت في البيئة الجديدة خصائص مستحدثة ، كما هو الحال بالنسبة لآراء الخوارج ، حيث جنحت في بعض أقاليم المغرب نحو التطرف ، وتأثرت بمعطيات محلية موروثة [٢] .

وإذ ارتبطت نوعية الثقافة السائدة بخصوصية الواقع الاجتماعي في الأمصار ، فقد انعكست طبيعة هذا الواقع على نهج التفكير ممثلة في ظواهر «التأويل» في تفسير القرآن ،

---

(١) **العلم عند العرب** ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٣٤٥ .

(٢) راجع : محمود اسماعيل : **مغربيات** ، الفصل المعنون «حقيقة المسألة البرغواطية» .

«والوضع» في الحديث، ثم «الاجتهاد» في التشريع . كما تفاوتت وتنوعت رؤى الفقهاء والعلماء - في هذا الصدد - وفقا لتنوع التيارات السياسية التي تبلورت كذلك على أساس سوسيولوجي، بما يؤكد الارتباط العضوي والشرطي بين الأساس الاقتصادي والغطاء الإديولوجي .

كان علم التفسير - على حد تعبير الأستاذ أحمد أمين [1] - يعكس ثقافة العصر . وتلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية، إذ تبين إلى أي مدى قادت الخلافات إلى درجة عدم الاتفاق على فهم موحد للقرآن نفسه [2] . وفي ذلك ما يقيم الدليل على أسبقية [3] الواقع على الفكر .

انقسم المفسرون إلى «نصيين» و «مؤولين»، وننوه بأن أصحاب الاتجاه الأول استهدفوا الالتزام بما في القرآن من شرائع كمنطلق لتغيير الواقع الذي تجاوز الشريعة بفعل سيادة الاقطاعية، كما هو الحال بالنسبة للقوى الاجتماعية التي احتواها التشيع والخارجية . بينما استخدم التأويل لتبرير الأمر الواقع وإكسابه شرعية زائفة كما فعل فقهاء المرجئة الأوائل، منظرو الإقطاعية . ولسوف يتغير مفهوم الاصطلاحين في عصر تال ليعبر التأويل عن «تقدمية» الفكر، والنقل أو النص أو الأثر عن الاتجاهات المحافظة والرجعية . وقد تم ذلك تحت تأثير تطورات اقتصادية اجتماعية جديدة، واكبتها حركة انفتاح ثقافي واسعة على التراث الكلاسيكي .

وفي الإطار نفسه يمكن تفسير ظاهرة «الوضع» في الحديث، تلك الظاهرة التي فسرها الأستاذ أحمد أمين [4] على أساس العصبية . صحيح وضعت أحاديث تنطوي على دعاوى المفاضلة بين عرب الشمال وعرب الجنوب، أو بين الشعوب كالعرب والفرس، وحتى بين الأقاليم والمدن . لكن هذه الأحاديث من الضآلة بمكان إذا ما قورنت «بالموضوعات» الأخرى، وخاصة على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإديولوجي . يضاف إلى ذلك أن نزعات العصبية نفسها إحتواها الصراع الطبقي - كما أثبتنا سلفا - فأصبحت غير معزولة عن التناقضات الاقتصادية - الاجتماعية التي أسفرت عن سيادة الإقطاعية .

---

(١) **ضحى الإسلام**، ص ٢٠٦ .

(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٤ .

(٣) أنظر : روجيه جارودي : المرجع السابق، ص ٤١ .

(٤) **ضحى الإسلام**، ص ٢١١ .

ولا محل كذلك لرد ظاهرة الوضع إلى تأثير الإسرائيليات أو معتقدات الفرق . لأن الإديولوجيا لم تنفصل عن الواقع قط ، بل هي - في التحليل الأخير - إنعكاس له سواء فيما استندت إليه من مصادر إسلامية أو مؤثرات أجنبية . والفرق الإسلامية كانت أساسا أحزابا سياسية تحتوي قوى اجتماعية تشكلت وفقا لطبيعة الأوضاع الاقتصادية [1] .

ولما كان الحديث النبوي يمثل المورد الثاني للتشريع ، فإن أهميته الأساسية لا تكمن في كونه علما من علوم الدين ، بقدر تأثيره على طبيعة النظم التي تمس الواقع المعيش . ومن هنا تكشف ظاهرة الانتحال والوضع عن مصالح القوى الاجتماعية المتصارعة ، بل لا تخلو من دلالة على أن الواقع سابق للفكر وخالق له حتى لو كان مرتبطا بمقدسات دينية .

لقد جرى تكريس السنة النبوية وتوظيفها في الصراع الاجتماعي ، لأن الاديولوجيا المتاحة آنئذ كانت دينية ، ولم يكن ثم بد عن الوضع والانتحال لخدمة أغراض سياسية ، فوضعت أحاديث ترجح أحقية البيت العلوي في الخلافة ، وأخرى تفضل المهاجرين على الأنصار أو العكس ، وثالثة تعلي من قدر قريش وتختصها بالإمامة ، ورابعة في المفاضلة بين القبائل والشعوب . . . الخ . وكلها تعكس الصراع الحقيقي حول مشكلة «الإمامة» التي تفجرت من خلالها التناقضات الاقتصادية الاجتماعية آنذاك .

لم يكن جزافا أن يرتبط الوضع والانتحال بتهمة «تكفير» المخالفين حتى لو تعلق الأمر بصحابة الرسول ؛ فللأمر مغزاه في الدلالة على حدة الصراع . ذكر ابن أبي الحديد [2] أن «أحاديث لفقت لتدل على نفاق قوم من أكابر الصحابة والتابعين الأولين وكفرهم» ، كما وضعت أخرى تكفر الفرق فيها بعضها بعضا .

وبرغم الجهود التي بذلت للتمييز بين المدخول والصادق من الأحاديث من طريق «الجرح والتعديل» ؛ لم يسلم هذا النهج من آفة الإنحياز ، لأن علماء الحديث عكسوا في معاييرهم النقدية مصالحهم الاقتصادية وأوضاعهم الاجتماعية وولاءاتهم السياسية . إن قول الذهبي «لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة»[3] ؛ بالغ الدلالة على حدة التناقضات «التحتية» في بنية المجتمع الإسلامي إبان سطوة الإقطاعية ، وقرينة أخرى على سوسيولوجية الفكر حتى ولو كان متعلقا بالجوانب الدينية .

---

(١) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٠ .

(٢) **نهج البلاغة** : ٣ : ١٧ .

(٣) وفي المعنى نفسه ذكر كلود كاهن : «أن التشتت البالغ في الأحاديث يجعل من المحال تقريبا جمعها في مجموعة متناسقة» . أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٢ .

وبالمثل لم يجر «الإجتهاد» خالصا لوجه الله في كل الأحوال ، وإن جرى أحيانا لصالح الجماعة ، وفي الحالين كان انعكاسا للأحوال الاقتصادية والأوضاع الاجتماعية السائدة . فاجتهاد أبي بكر حول العطاء ، وإقرار قسمته بالتساوي يعكس الحاجة لتوحيد القوى الإسلامية كافة للقضاء على المرتدين . واجتهاد عمر في توزيعه على أساس السابقة إجراء قصد منه إضعاف «الأرستقراطية القديمة» . وسياسته إزاء الأرض المفتوحة عنوة اجتهاد استهدف دعم الحكومة وصالح الجماعة . واشتراط على قبول الخلافة باتباع سياسة قوامها «اجتهاده الخاص» يعني عزما مؤكدا على ضرب الارستقراطية القديمة والمستحدثة . واجتهاد عثمان في أن «المال مال الله» كلمة حق أريد بها باطل . واجتهاد منظري النظام الأموي في «إرجاء» الحكم على مرتكبي الكبيرة تبرير ديني المظهر دنيوي المغزى .

إستخدم «الاجتهاد» إذن في خدمة السياسة ، وانبرى الفقهاء يكرسونه في دعم الاديولوجيات المتباينة المعبرة عن مواقف قوى اجتماعية متصارعة ، حتى ليذكر جب[1] «في نهاية القرن الأول أخذت تطبق في المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة ، استمدت من تفسيرات الفقهاء في كل بلد ، وأصابها التعقيد بما في البلدان من قوانين عرفية ونظم سابقة» . لذلك يجب ألا تأخذنا العزة بالإثم فنرتاع من قالة جولد تسيهر[2] بتأثر الشريعة الإسلامية - وخاصة في الشام - بالقانون الروماني .

وخير ما يؤكد سوسيولوجية الفكر إبان الحقبة الإقطاعية ، تقصي آراء الفرق ، وخاصة ما يتعلق منها بالجوانب السياسية والاجتماعية . فتباين المعتقدات في هذا الصدد يعكس تناقضات الأساس الاقتصادي ، ولم يكن قط نتيجة سخائم العصبية القبلية أو النزاع الشعوبي . كذا لم تتبلور الأحزاب السياسية - التي شكلتها تلك الفرق - لخلافها حول القيم الأخلاقية المستمدة من القرآن ، كما ذهب المستشرق جب[3] . وأخيرا لم يكن هذا الخلاف «مجرد إجتهاد ظني حول مسائل إعتقادية» كما تصور ابن خلدون[4] . فالحق ما توصل إليه باحث معاصر[5] من أن تلك القيم الأخلاقية والمسائل الإعتقادية تعد مظهرا للخلاف وليس تعليلا له ، بل إن الدافع الحقيقي كان اقتصاديا اجتماعيا ، عمل عمله من خلال «كفاحية دنيوية» .

---

(١) **دراسات في حضارة الإسلام** ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٢٢٠ .
(٢) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٤٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٤) المقدمة ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
(٥) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٢٠٥ .

ما كان شيوخ الفرق وزعماء الأحزاب «قطاعا كهنوتيا» معزولا عن الواقع بل كانوا بشرا ، «يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق» ، فغالبيتهم كانوا تجارا وصناعا ومزارعين اندرجوا في صفوف المعارضة ، وقليل منهم اقتنوا الضياع ، أو خدموا في الديوان ، فتصدوا لتبرير الأمر الواقع ، وتبنوا إديولوجيات محافظة [1] . إن «راية الله» التي رفعتها السلطة والمعارضة في آن واحد كانت محض تغطية لتناقضات تحتية ضربت بأصولها في أعماق البناء الاجتماعي .

إن مسحا سريعا للقوى الاجتماعية التي انخرطت في الأحزاب السياسية ، كفيل بالكشف عن أصول هذه التناقضات . فمعظم زعماء الخوارج الأول كانوا من بدو تميم الذين رغم بلائهم في الفتوحات لم يفوزوا إلا بسقط المتاع ، بينما استأثرت الارستقراطية بزبد الغنائم [2] . لذا اتخذ فكرهم السياسي الاجتماعي طابعا ثوريا ديمقراطيا إشتراكيا ، حتى وصفوا «ببولشفيك الإسلام» «وجمهوري الإسلام» «وكلافنة الإسلام» . وإقبال جماهير الموالى على مذهب الخوارج أثرى الفكر الخارجي وخرج به من سمته البدوية الجافة إلى دائرة الفكر البورجوازي الحضري .

وحسب التشيع [3] كون قيادته من آل البيت العلوي ، وكون أعلامه الأول من طبقة سلمان الفارسي وعمار بن ياسر . وحين صار حزبا سياسيا تصدى للمعارضة ، اتخذ دعاته من «بورجوازية» المدن ، وانخرط في قاعدته الفلاحون والأقنان وأهل الحرف . وليس جزافا تبنى الفكر الشيعي مفهوم العدل الاجتماعي ، وارتكازه على العقلانية . فالسمة الأولى انبثقت من فهم صحيح للروح الإسلامية اختص بها آل البيت العلوي ، حيث توارثوها عن على المعلم الأول [4] ، أما الثانية فترتبط تاريخيا بظهور إرهاصات البورجوازية .

أما الإعتزال [5] فكل أعلامه - من أمثال مؤسسه واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهما - كانوا من بورجوازية الموالى ، كما كان دعاة المذهب وحفظته في الغالب تجارا . ولو صحت الرواية التي تجعل من «القدرية» أسلافا للمعتزلة ، والرواية التي ترد القدرية إلى قطاع المعتدلين من كبار الصحابة الذين اتخذوا موقف الحياد «الواعي» من أحداث الثورة

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٤ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : الحركات السرية في الإسلام ، ص ١٠ وما بعدها .
(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : نفس المصدر ، ص ٤٧ وما بعدها .
(٤) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٤٧ .
(٥) عن مزيد من المعلومات راجع : نفس المصدر ، ص ٦٣ وما بعدها .

على عثمان - كسعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبدالله بن مسعود [١] - لأدركنا لم صار المعتزلة رواد النظر العقلي في الإسلام ، ولماذا تبنوا مفهوم «العدل الاجتماعي» على نحو إصلاحي ، وأخيرا لماذا تحالف المعتزلة والشيعة في العمل السياسي في العصور التالية؟ ، وكذا اتساق أفكارهم وتداخلها حتى أصبح من العسير التمييز بين آرائهما [٢] .

ومن الظواهر الجديرة بالنظر ما حدث في أواخر الحقبة الإقطاعية من تقارب والتقاء في الآراء والأفكار بين أحزاب المعارضة كافة برغم تباين تياراتها بين التطرف والاعتدال [٣] . وإذا كان لذلك من تفسير فيكمن في التقارب الطبقي الناجم عن سطوة النمط الإقطاعي ، ونجاح البورجوازية الناشئة في حشد معظم القوى والشرائح الاجتماعية المضادة لتخوض تجربة مواجهة جديدة مع الإقطاع الأموي .

وبديهي أن يفرز النمط الاقطاعي بنيته الإديولوجية ، تلك التي تمثلت في مذهب الإرجاء[٤] . وشيوخ الإرجاء الأوائل كانوا من بين أولئك الذين يشير إليهم حديث شريف جاء فيه « . . . من كان له إبل فليلتحق بإبله ومن كان له غنم فليلتحق بغنمه ومن كان له أرض فليلتحق بأرضه» ، وهؤلاء كانوا «عثمانية» «ونوابت يقولون بالجبر والإرجاء» [٥] . وبمعنى آخر كانوا حشوية «أي اتباع الملوك وأعوان من غلب» . ويعبر الفكر الإرجائي - إن صح اعتباره فكرا - عن هزال المعطيات الثقافية للاقطاعية ، فمن سماته القهر والتبرير والغيبية «والهروبية» . ولا غرو فقد تبنى المرجئة القول بالجبر في مقابل مبدأ الاختيار الذي يعلي من قدر الإنسان وإرادته في صنع مصيره . كما برروا إستغلال الإقطاعية بإرجاء «محاكمتها» «إلى الله سبحانه وتعالى» . وفصلوا بين الإيمان والعمل ، فالعبد يموت على توحيده برغم ما اقترف في دنياه من آثام . . . إلى غير ذلك من الاعتقادات التي سبق لنا دراستها ، والتي تنهض دليلا على الإفلاس والتبرير الفكري .

خلاصة القول - إن الحقبة الإقطاعية الأموية شهدت تيارات فكرية متصارعة ، وبرغم إفلاس الرصيد الفكري للإقطاعية ، لم تدخر وسعا في قمع التيارات الليبرالية المعارضة ، الأمر الذي عوق مسيرتها ، فلم يقدر لها اكتمال النشأة إلا في المرحلة التالية بعد دحر

---

(١) النوبختي : **فرق الشيعة** : ص ٤ ، ٥ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ، أنظر : محمود إسماعيل ، **مغربيات** ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ .
(٣) **الحركات السرية** ، ص ٢٩ ، ٣٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣ وما بعدها .
(٥) الخياط . **الإنتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد** ، ص ١٥٦ .

الإقطاعية وتدفق المد البورجوازي .

وقد لخص الشاعر أدونيس [1] في إيجاز رائع «تجربة الفكر» في تلك الحقبة بقوله « . . شهد هذا العصر انقساما في الطبقات الاجتماعية واكبه انقسام في المعاني . أما الطبقة الحاكمة فترث ، وهي إذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر ، أي أنها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة ، وبالتقاليد والنصوص الظاهرة التي تدعمها . أما الطبقات المتململة أو المسحوقة فإنها ستشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه ، وستفسر النصوص بما يلائم هذا المعنى . . . وهكذا كان العهد الأموي بداية الصراع في المجتمع الإسلامي بين المعاني على مختلف المستويات . . . ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر بعامة بحسب موقعه ، فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تعبر عن القيم الموروثة أو السلفية السائدة . والمنخرط في رفض النظام أو الثورة عليه كان ينتج ثقافة تعبر عن التحول وامكاناته وآفاقه . .» .

هـ - تنامي المد الليبرالى

نجح التيار البورجوازي في إسقاط حكومة الإقطاعية الأموية ، ليقيم نظاما جديدا عرف بالنظام العباسي . وقد سبق تبيان كيف كان النظام الجديد متسقا مع حجم طبيعة البورجوازية الإسلامية وفاعليتها ، فلم تنجز البورجوازية ثورة تاريخية كاملة ، وهذا يفسر نجاح الخلافة العباسية في تصفية القيادات البورجوازية التي تطلعت للحكم لتحقيق مزيد من الإنجازات . ومع ذلك ، فلم يكن بوسع النظام الجديد تجاهل المد البورجوازي المتنامي الذي أوصله للحكم ، بل سايره بالقدر الذي يضمن له الاحتفاظ بالصدارة .

خلاصة القول - إن العباسيين تقلدوا الخلافة من خلال صراع مرير بين القوى الإقطاعية والبوجوازية ؛ إنتهى لصالح الأخيرة . ونظرا لمكامن الضعف في تكوين البورجوازية لم تنجز تحولا تاريخيا ثوريا كاملا ، إذ برغم سيادة نمط الإنتاج البورجوازي بأسسه وعلاقاته في النظام الجديد ، لم تستأصل شأفة الإقطاعية ، فظلت تمارس فعاليات - ولو ثانوية - في إطار النمط السائد . وهذا ما حدانا لإطلاق مصطلح «الصحوة» - لا الثورة - على المعطيات التاريخية للقرن الذهبي العباسي من عام ١٣٢هـ إلى عام ٢٣٢هـ ؛ حيث تعاظمت إبانه القوى

(١) الثابت والمتحول ، ج١ ، ص ٢٧٢ ، ٧٣ .

البورجوازية .

إن مقولة ارتباط الفكر بالواقع وجدلية العلاقة بينهما تنطبق أيما انطباق حين نرصد ونحلل الواقع الثقافي لعصر الصحوة البورجوازية ، ولسوف نؤرخ لطبيعة تكوين الفكر في هذا العصر استنادا إلى معطيات المسح الاقتصادي - الاجتماعي الذي أنجزناه سلفا .

أجمع مؤرخو الفكر على أن هذا العصر شهد تحولا فكريا لا شك فيه ، لكنهم اختلفوا في تقدير حجمه ومداه ، نظرا لاختلافهم في تقييم مدى المد البورجوازي ، وتراوحهم في هذا التقييم ما بين نفي القول بمد بوجوازي أصلا ، وبين القول بثورة بورجوازية ، بل رأسمالية كما بالغ البعض في تصوره .

لقد أسفر المسح الاقتصادي - الاجتماعي لتلك الحقبة عن وقوع صحوة بورجوازية واكبتها - إن لم تكن لازمتها بالضرورة - «صحوة فكرية» متسقة ومتلائمة معها . وعلينا قبل البرهنة على ذلك مناقشة الصيغ المغايرة المشتطة في التقدير .

وبادئ ذي بدء ، لم ينكر أصحاب هذه الصيغ وقوع التحول ، يقول ألدوميلي[١] : «إن أهمية استيلاء العباسيين على الخلافة ليتجاوز ببعيد أهمية تغير عادي في الأسر الحاكمة ، إنه يسجل في المرتبة الأولى تحولا بالنسبة إلى النمو الديني والثقافي والعلمي للإسلام». ويقول أحمد أمين [٢] : «إن الأمة الإسلامية خطت في هذا العصر خطوة جديدة في حياتها العقلية وحركاتها العلمية» . ويعتبر كلود كاهن [٣] أن «التطورات الفكرية» في هذا العصر كانت من القوة بحيث انعكس تأثيرها على البنية السياسية للعالم الإسلامي» . ويعترف هاملتون جب[٤] بحدوث «نهضة ثقافية مرتبطة بحالة الرخاء والتقدم الاقتصادي» . أما الدكتور حسن محمود [٥] فيقول بقيام «ثورة ثقافية وفكرية مهدت لانطلاقة ستبلغ ذروتها في القرنين الرابع والخامس الهجريين» .

وتثبت هذه النصوص اختلافا بينا في تقييم الواقع الفكري آنذاك ، إنعكس على ما اصطلحوا عليه من نعوت تراوحت ما بين «تحول» و«نمو» و«خطوة جديدة» و«تطورات» و«ثورة» . وهذا التباين يعكس حقيقة العجز عن فهم الأساس السوسيولوجي للفكر ،

---

(١) ص ٩٠ .
(٢) ضحى الإسلام ، جـ٢ ، ص ٢١ .
(٣) ص ١٧٣ .
(٤) ص ٢٢ .
(٥) ص ٢٤٣ .

فالدوميلي المتخصص في تاريخ العلم بنى أحكامه على أساس منهج «فينومينولوجي» يتحري تطور الفكر من خلال «ظاهرياته» ، وعذره في أن مهمة رصد تطور الأساس السوسيولوجي تخرج عن نطاق همومه العلمية ، وحسبه وقوفه على حقيقة «النمو» الفكري في هذا العصر من خلال دراسة تطور الفكر في المحل الأول .

أما العلامة أحمد أمين ، فقد فطن في موسوعته عن الثقافة الإسلامية إلى أهمية دراسة الأساس السوسيولوجي لفهم الفكر ، بل وقف على قواعد منهجية سليمة حين أشار إلى أن «النهضة» نتيجة لازمة لكل ما أحاط بها من بنية اجتماعية[1] ، بل فطن إلى ما هو أخطر حين رأى أن «تاريخ الفكر لا يسير حيثما اتفق ؛ بل إنه يخضع في حركاته لقانون ونظام»[2] . حقيقة أن دراساته للموضوع تنم عن أمانة علمية وجهد محمود في استبطان التراث ، لوضع معالم أولية لتطوره مفيدا في ذلك من «نظرات» و «منهجيات» مختلفة ، وحسبه ذلك . لكن إنجازه في النهاية لم يتسق مع القواعد المهمة التي أشار إليها ، نعني «سوسيولوجية الفكر» وخضوعه في حراكه لقانون ونظام . وهذا يفسر تباين تأويلاته ، فترك مجالا واسعا للنزعات العصبية والعنصرية لتحتل مكانا في منظوره الاجتماعي ، وكذا اعتمد «الاقليمية» كأساس للتقييم ، وفي أحيان كثيرة يرى التطور من خلال «بطولات» أفراد ، ونتيجة تأثيرات أجنبية . إن عذر الرجل - كمؤرخ فكر - أن المؤرخين لم يقدموا - وإلى الآن - مسحا دقيقا لتطور البنية الاقتصادية والاجتماعية التي يمكن على أساسها رصد حركة الفكر في سوسيولوجيتها وفي «تاريخيتها» ، هذا فضلا عن المناخ العلمي الوعر الذي نشأ فيه الباحث وأمثاله وبالتالى حدد طبيعة رسالته في محاربة التقليد والغيبية ، واختطاط طرائق جديدة وتجريب مناهج مختلفة للكشف عن خبايا التراث .

أما كلود كاهن ، فقد اعترف بجدلية الأفكار مع الواقع ، وكذا قال بأن هذا الواقع في تطوره مرتبط «بحالة الغليان والمنازعات (الصراع) بين الأوساط والطبقات»[3] . ومع ذلك ونتيجة أخطائه في تحديد البناء الطبقي - كما سبق أن أوضحنا - انزلق في تقييم النقلة الفكرية إلى تخريج خاطئ مؤداه ، أن «التطورات الاجتماعية واكبتها تطورات فكرية لا تنطبق عليها تمام الإنطباق»[4] .

---

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١ .
(٢) نفس المصدر والصفحة .
(٣) ص ١٧٣ .
(٤) نفس المصدر والصفحة .

وللسبب نفسه اختلط الحال على هاملتون جب - رغم وقوفه على حقيقة «سوسيولوجية الفكر» - فاعتبر الإنجاز الفكري في عصر الصحوة نتاج «طبقة الكتاب» رغم تسليمه بمسئولية البورجوازية عن النهضة الثقافية[1] ؛ تلك التي كانت نشاطا «مدينيا» [2] . ولما كانت هذه الطبقة في الغالب من الفرس ، انزلق جب إلى تفسيرات شعوبية ، فندها كاهن على أساس أن ثقافة «البيروقراطية» لم يكن لها وزن يذكر في تحديد الاتجاه الفكري العام ، وأن ما أنجزته في ميادن إحياء التراث الفارسي كان له ما يقابله من نشاط في سبيل إحياء التراث العربي القديم [3] . ونضيف إلى ما قاله كاهن - ونختلف معه أيضا - بأن دور «الشعوبية» - كما اصطلح عليه خطأ - في الفكر مرتبط بالأوضاع الطبقية وليس بالصراع العنصري .

أما الدكتور حسن محمود ، فقد تأثر في أحكامه كذلك بالرؤية الشعوبية الشائعة حين أرجع النهضة برمتها إلى جماهير الموالى من الإيرانيين [4] . وأكثر من ذلك قاده منظوره للحركة العباسية - باعتبارها ثورة رأسمالية - إلى اعتبار «النهضة» ثورة ثقافية .

خلاصة القول - إن الخلاف حول تقييم النقلة الفكرية في عصر الصحوة البورجوازية مرتبط بعدم الرصد الدقيق لحجم النقلة البورجوازية على الصعيد العام ، وأن الكثيرين من الباحثين لم يستطيعوا الفكاك من إسار التفسير الشعوبي لتأثرهم بمقولة لابن خلدون تذهب إلى أن «أهل العلم في الإسلام كانوا من العجم»[5] .

واستنادا إلى مسح دقيق للأساس السوسيولوجي ، وفهم عميق لآراء ابن خلدون ، نري في الحركة الفكرية آنذاك «صحوة» مواكبة للصحوة البورجوازية ، لم تصل قط إلى درجة الثورة الفكرية ، بل شكلت نمطا فكريا سائدا له سماته وخصائصه ، إلى جانب نمط فكري محافظ ظل يمارس فعالية محدودة ، لكنها حالت دون انطلاق النمط المقابل إلى أهدافه البعيدة .

وقد سبق أن عرضنا لرصد الأساس السوسيولوجي ، ولنحاول فهم آراء ابن خلدون بصدد الإنجاز البورجوازي على الصعيد الفكري «فهما علميا ماديا» ، وليس عنصريا شعوبيا

---

(١) ضحى الاسلام ، ص ٢٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميةص ١٠١ .
(٤) العالم الإسلامي في العصر العباسي ، ص ٢٣٤ .
(٥) المقدمة ، ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

كما فعل الآخرون .

إن عبارته المشهورة بأن «أهل العلم في الإسلام من العجم» لا تعني بالضرورة اختصاص الفرس بالعلم ، فكثيرا ما وردت كلمة الأعاجم - في هذا المعنى - لتدل على ثقل «غير العرب» في الحركة العلمية التي نعتها بأنها «حضرية» . ومعلوم أن جل سكان الحضر آنذاك كانوا من غير العرب ، يقول ابن خلدون : «والحضر في ذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالى ، وأهل الحواضر (يثبت هنا مجالا للعناصر العربية المدينية) . . . لذلك لم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم» [1] . فالعلم «مرتبط بطبيعة المعاش والمسكن والصنائع» [2] ، «والصنائع إنما تكثر في الأمصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترقي ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة» ، «والعلم صنعة من الصنائع»[3] .

هذه النصوص تكشف في جلاء عن «سوسيولوجية» المعرفة الخلدونية على أساس مادي لا عنصري ، فابن خلدون لم يقل بتمايز عنصري في حقل المعرفة قوامه الموروث والفطرة ، بل جعل المعيار «نمط الحياة» و«طبيعة العمران» .

والمعارف - كالصنائع - تكتسب بالمراس والتجربة أكثر من الاستعداد الفطري ، يقول ابن خلدون : «إن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلون من المذاهب والفضائل تارة علما وتعليما وإلقاء ، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة ، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما وأكثر رسوخا» [4] . إن هذا التقييم المادي الذي يرى في العلم «بضاعة» مرتبطة بالحضر ، وصنعة من الصنائع تكتسب بالتجربة والممارسة ، يدفعنا إلى الحكم بسبق ابن خلدون في الأخذ بسوسيولوجية المعرفة ، وينفي بشكل قاطع التأويلات الخاطئة التي تجعل من ابن خلدون مفكرا «شعوبيا» .

في ضوء هذا الفهم النظري الخلدوني ، والنظرية العلمية المادية في المعرفة ، وقبل كل شيء إستنادا إلى رصد دقيق للأساس الاقتصادي - الاجتماعي للعالم الإسلامي ، سنعالج نشأة الفكر الإسلامي في طور «الصحوة البورجوازية» .

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٤١ .

من الطبيعي أن يواكب الصحوة البورجوازية نهضة فكرية مرتبطة بها ومعبرة عنها ، وفي الوقت عينه تمخض عن الصحوة إنجازات على جميع المستويات التقنية والسياسية والاجتماعية ، مهدت الطريق وعبدته لرواج الفكر المادي العقلاني «الليبرالى» إن صح التعبير .

ولعل من أهم الإنجازات التقنية التي ساعدت على تنامي الفكر البوجوازي ، انتشار صناعة الورق وتعميمها ، بحيث لا يبالغ بعض الدارسين [(١)] حين يعتبر هذه الظاهرة ثورة كبرى تشغل في تاريخ الحضارة المكانة التي يشغلها اختراع الطباعة .

ففي صدر الإسلام جرى استخدام الرق والحجارة والعظام في الكتابة ، ما شكل معوقات أمام تدوين المعارف وسيولتها . صحيح أن أوراق البردي كانت معروفة على شكل «قراطيس» تصنع في مصر ، ولكنها كانت بالغة التكاليف ، فلم تستخدم في الغالب إلا في تسجيل البيانات الرسمية [(٢)] . وصحيح أيضا أنه جرى استعمال الورق أحيانا في العصر الأموي في أعمال الدواوين ، لكنه لم يكن وسيلة للتدوين المعرفي . بل نظرا لندرته وارتفاع أسعاره ، أمر الخليفة عمر بن عبدالعزيز بالاقتصاد في استعماله في الأمور الرسمية[(٣)] .

لقد كانت البورجوازية من وراء التوسع شرقا للاستيلاء على طرق تجارة آسيا الوسطى - كما أسلفنا القول - وكانت كذلك من وراء التعاون العباسي الصيني في الشئون التجارية . ونجم عن ذلك اقتباس صناعة الورق - التي كانت متقدمة في الصين - والاستعانة بالتقنيين الصينيين في إنشاء مصانع لهذه الصناعة في سمرقند وبغداد والشام والمغرب ، انتقلت بعد إلى بلاد الأندلس . والمهم في الأمر أن هذه الصناعة - أنجزت بشكل اقتصادي - حيث صنع الورق من الخرق[(٤)] ؛ فانخفضت أسعاره بشكل ساعد على تداوله على المستوى الرسمي والشعبي . ذكر القلقشندي[(٥)] في هذا المعنى «كثر الورق وفشا عمله بين الناس ، وانتشرت الكتابة في الورق إلى سائر الأقطار ، وتعاطاها من قرب ومن بعد» . وأكد ذلك ابن خلدون[(٦)] بقوله « . . على الكاغد كتبت رسائل السلطان وصكوكه ، واتخذه الناس من بعده صحفا لمكتوباتهم السلطانية والعلمية» .

---

(١) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٣٦ .

(٢) يدل على ذلك مجموعة البرديات التي اكتشفت في مصر في هذا القرن والتي نشرها أدولف جروهمان .

(٣) أنظر : أحمد أمين : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢١ ، ط ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٢٢ .

(٥) **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** : ٢ : ٤٧٥ .

(٦) المقدمة ، ص ٤٢٢ .

ويديهي أن يساعد ذلك على الشروع في «عملية التدوين» التي تعد ركيزة أساسيةَ لنشأة العلم وتطوره ، فقد ظهرت الكتب وأمكن تداولها في ربوع الإمبراطورية[1] كافة ، ولا غرو إذ ظهرت حرفة جديدة هي «الوراقة» كان المشتغلون بها في الغالب الأعم «من أهل العلم» ، حيث يقومون بنسخ الكتب وبيعها في حوانيت ، وحسبنا أن بغداد وحدها اشتملت عَلى مائة حانوت للوراقين كما ذكر اليعقوبي .

من ذلك يتضح ارتباط العلم - وهو صنعة - بصناعة الورق والوراقة - وهما صنعة وحرفة أيضا - ما يدل على إفادة العلم من التقنية[2] ، ويؤكد في النهاية دور الصحوة البورجوازية في التمهيد للنهضة الفكرية .

كانت الصحوة البورجوازية كذلك من وراء ظهور المكتبات وتعميمها ، فالاتجار بالكتب ، واحتراف الوراقة ، وسيولة النشاط التجاري ساعد على سهولة تداول الكتب . ولما كان الكثيرون من أهل العلم حرفيين أصلا ، فقد عولوا على اقتناء نوادر الكتب التي يجمعونها من خلال رحلاتهم ، وبرزت نزعة المباهاة بنوادر المخطوطات وجمعها على شكل مكتبات بين أفراد البورجوازية[3] .

صحيح أن العالم الإسلامي كان يحوي منذ البداية «مكتبات» ، لكنها كانت في دائرة مغلقة ، إذ أن معظمها كان ملحقا بالمؤسسات الفكرية الكهنوتية كمدرسة الاسكندرية ومدارس السريان والأديرة ، حيث ضمت عديدا من المخطوطات اللاهوتية والهيللينية والوثنية ، جرى تداولها بين «الصفوة» غير الإسلامية . والمهم في مرحلة الصحوة تلك ، أن امتدت الأيدي والعقول للتنقيب في هذه المكتبات ، والاطلاع على ما تحتويه من نفائس «علوم الأوائل» كما سنذكر بعد حين .

أكثر من ذلك ذيوع ظاهرة المكتبات على المستويات كافة وفي سائر ضروب المعرفة ، فالخلفاء «المتبرجزون» وحكام الدول المستقلة - من القيادات البورجوازية - تباروا في تأسيس المكتبات واقتناء الكتب . فالرشيد أسس «بيت الحكمة» في بغداد[4] ؛ الذي تحول في عهد

---

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٥٨ .
(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ١٣٧ .
(٣) لاكوست : ص ٢٢٠ .
(٤) أحمد أمين : ضحي : ٢ : ٦٢ .

المأمون إلى ما يشبه «أكاديمية» للجمع والترجمة والدرس[1] . والمكتبة «المعصومة» بتاهرت حفلت بالعديد من المصنفات في العلوم الدينية والدنيوية[2] . وعلى الوتيرة نفسها تنافس أمراء سجلماسة[3] . ومكتبة القرويين بفاس لا تزال حافلة إلى اليوم بنوادر المخطوطات الشرقية والأندلسية التي فقدت أصولها في مواطنها الأولى . ومكتبة القصر بقرطبة أسسها الحكم الربضي لتصبح في عهد عبدالرحمن الأوسط منافسة لبيت الحكمة في بغداد[4] . ولدينا من القرائن ما ينم عن ذيوع المكتبات الخاصة بالعلماء في هذا العصر ، وعلى سبيل المثال ذكر ابن أبي أصيبعة أن خزانة الفيلسوف الكندي حوت العديد من المصنفات التي ذاع صيتها ، فعرفت لذلك «بالكندية»[5] .

ومما ساعد على تداول الكتب والمخطوطات والحصول عليها من داخل العالم الإسلامي وخارجه ، حالة السلم العامة التي سادت العلاقات الدولية ، تلك التي لم يشهدها عصر سابق أو لاحق . وكانت كذلك إنجازا بورجوازيا - كما سبق أن أوضحنا - فسياسة «الانفتاح التجاري» لازمها «انفتاح ثقافي» نجم عن السيطرة على طرق التجارة العالمية برا وبحرا . ولا غرو فقد ارتبط طلب العلم بالتجارة وتبودلت السلع والأفكار ، وتسربت المؤثرات الصينية والهندية واليونانية - ضمن ما تسرب - من طريق الاتصال والتعاون الاقتصادي . وأنفذت البعثات والسفارات إلى الهند والصين والبلقان والقسطنطينية وبلاد اسكندنافيا وبلاط الفرنجة والمدن الإيطالية وجزر البحر المتوسط ، بقصد توثيق التعاون التجاري والثقافي أيضا .

لقد أقيمت جسور حضارية بين «دار الإسلام» «وديار الحرب» تجاوزت الخلافات السياسية والدينية ، وأسهمت هذه الجسور في التخفيف من غلوائها ، ففتحت آفاقا واسعة لتنامي «الصحوة الفكرية» ، وأثرت إلى أبعد الحدود في تكوين الاتجاهات «الليبرالية» ، ونكتفي في هذا الصدد بذكر بعض الأمثلة . فالمؤثرات الصينية في الفكر الإسلامي انتقلت

---

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٦٤ .

(٢) أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، ورقة ٤٢ .

(٣) أنظر : محمود اسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٩٨ .

(٤) راجع : أحمد بدر : **حضارة الأندلس** ، ص ١٧٦ .كشف العلامة بروفينسال عن الكثير من المخطوطات الأندلسية التي ترجع إلى هذه الفترة ، والتي تقيم الدليل على خطأ آراء دوزي القائلة بتأخر الصحوة الثقافية في الأندلس عنها في الشرق .راجع : بروفنسال : **حضارة الأندلس** ، ص ٤٣ .

(٥) ابن ابي أصيبعة : **طبقات الحكماء** ، ١ : ٢٠٧ ، نقلا عن أحمد أمين .

من طريق جاليات التجار المسلمين في ميناء كانتون[١] . والصحوة الفكرية الإسلامية عاصرتها «النهضة الكارولنجية» وليس بخاف ما جرى من تبادل السفارات بين بغداد والقيروان من ناحية وآخن من ناحية أخرى ، واستهدفت هذه العلاقات فيما استهدفت نوعا من التبادل الثقافي[٢] . ولعب اليهود - وخاصة تجار الرهدانية - دورا مؤكدا في الربط بين النهضتين .

أما التأثيرات العميقة فقد وصلت من طريق بيزنطة التي كانت تحوي بقايا كنوز الهللينية ، والنصوص وفيرة في تبيان ذلك ، فرغم العداء بين المسلمين والبيزنطيين تسربت التأثيرات اليونانية إلى العالم الإسلامي بكيفية مباشرة وغير مباشرة . يقول ابن النديم[٣] إن «الخليفة المأمون كانت بينه وبين ملك الروم مراسلات ، فكتب المأمون إليه يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع ، وأخرج المأمون لذلك جماعة فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله فنقل» . وعلى المنوال نفسه وصلت مخطوطات يونانية إلى بغداد من لدن صاحب قبرص[٤] .

ولا شك أن العلاقات الودية بين القسطنطينية وقرطبة حققت تعاونا ثقافيا بين الطرفين إلى مدى بعيد . وباستقصاء التراث الفكري والفني في «مرحلة الصحوة» يمكن تلمس المؤثرات البيزنطية - بشكل غير مباشر - وبالذات في ميادين الفقه والكلام والعمارة والفنون[٥] .

وإذ أسهمت «الصحوة البوجوازية» في الانفتاح الخارجي على المعارف الأجنبية ، فلا أقل من أن تمارس الدور نفسه بفاعلية أكبر على الصعيد الداخلي ، وقد سبق أن أبرزنا سيادة نمط الإنتاج البورجوازي وتأثيره الغلاب على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي في العالم الإسلامي برمته .

---

(١) وإن كان هذا الموضوع لايزال يكتنفه الغموض ، حيث رأى بعض الدارسين أن المؤثرات الصينية في الفكر الإسلامي وصلت من طريق الهند .

(٢) ومن مظاهره ، الساعة المائية التي أنفذها الرشيد إلى شارلمان ، ويبدو أن المسلمين أعطوا أكثر مما أخذوا في هذا الصدد ، ومع ذلك فمن الراجح وجود تأثيرات للنهضة الكارولنجية على معاصرتها الإسلامية .

(٣) **الفهرست** ، ص ٢٤٣ .

(٤) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٦٣ .

(٥) راجع : Terrasse : **L'Art Hispano - Maurisque,** Paris,1932. P.P.444 seq محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

وبديهي أن ينعكس الحال على الأوضاع الثقافية . ومن المظاهر الهامة في هذا الصدد إزدياد الرحلات التجارية - الثقافية عبر العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه ، وهو أمر أسفر عن «تراكم معرفي» هائل ، بدرجة أوجبت ضرورة تدوينه . وقد رصد ابن خلدون[١] هذه الظاهرة في فصل خاص بعنوان «الرحلة في طلب العلم ولقاء مشايخه وما ينجم عن ذلك من كمال التعلم» ، وتحدث جب[٢] عن عدم وقوف الحواجز الطبيعية والسياسية حجر عثرة أمام سيولة الفكر ولقاءات أهل العلم وطلابه ، وما ترتب على ذلك كله من «خلق نمط ثقافي له شموليته برغم تنوع جزئياته» . وفي المعنى نفسه ذكر أحمد أمين[٣] أن الرحلات التجارية - فضلا عن الحج - أسهمت في إذكاء الحركة العلمية بشكل يدعو إلى الإعجاب ، «فقد أصبح تقليدا للعالم أن يرحل ويلاقي العلماء ويأخذ منهم ويروي عنهم . . . بحيث أصبحت المملكة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها كأنها وحدة مهما تعدد حكامها» .

والدارس لكتب الطبقات في الشرق والغرب يقف في سهولة ويسر على تلك الظاهرة ، ويستطيع أن يتصور شبكة الطرق البرية والبحرية تعج بقوافل التجار والعلماء والحجاج وطلاب العلم[٤] ، كذا كانت الأسواق منتديات للعلماء ومراكز للثقافة إلى جانب التجارة[٥] .

هكذا نجحت البورجوازية في تحقيق تكامل عضوي اقتصادي وثقافي تجاوز العوائق السياسية والمذهبية ، وفرضت «سلما إسلاميا» أتاح مناخا مهيئا للنهضة الفكرية . ومن هنا تصدق مقولة[٦] بروفنسال بأن «فترات المهادنة السياسية التي أنجزتها البورجوازية هي دوما أكثر ملاءمة لازدهار الفكر وتطوره ، ولعمل المؤثرات الثقافية الأكثر فعالية وخصبا» ، وهذا يعني تنامي «الفكر الليبرالى» باعتباره نتاجا للبورجوازية .

وقد استند هذا النمط الفكري بطبيعة الحال إلى قاعدة من العلماء والمفكرين والأدباء ،

---

(١) المقدمة ، ص ٥٤١ .

(٢) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٦ ، وكذا حسن محمود ، ص ٢٧٧ .

(٣) ظهر الإسلام : ١ : ٣١٥ : ٣١٧ .

(٤) سبق إن تناولنا هذه الظاهرة بشكل مفصل ، ونحيل القاريء إلى مؤلفاتنا الآتية :

أ - الاغالبة ص ٧٧ ، ١٠٧ ، ١٦٩ .

ب - مغربيات ، ص ٥٣ .

جـ - الخوارج ، ص ٢٦٢ وما بعدها .وأنظر أيضا : ابن النديم : المقالة الخامسة : الفن الثالث .

(٥) راجع : مغربيات ، ص ١١١ .

(٦) ص ٥٤ .

شكلت شريحة لها وزنها من شرائح الطبقة الوسطى ؛ كما أوضحنا سلفا . صحيح أننا لا نعدم وجود قطاع من أهل الفكر عبر عن إديولوجية الإقطاعية الشاحبة ، لكن وزنه كان ضئيلا بالقياس إلى التيار الليبرالي السائد ، ذلك التيار الذي أحدث النقلة الفكرية في عصر «الصحوة» وتطلع - بحكم انتمائه الطبقي - إلى تحقيق إديولوجية تقود إلى التحول البورجوازي الكامل . وحين عجز عن إنجازها ، انصرف إلى ترسيخ القيم والأفكار التي تتسق وسيادة النمط البورجوازي القائم .

ولا غرو فتلك ، «الإنتليجنسيا» مدينة بوضعها الاجتماعي إلى الصحوة البورجوازية الاقتصادية ، وما فتحته من آفاق أمام الطبقات الكادحة والمستضعفة لتنال حظا من العلم والتعلم[1] ، أهلها للصعود إلى الطبقة الوسطى . وعلى سبيل المثال كان أبو العتاهية خزافا ، وأبوتمام سقاء ، وبدأ أبو يوسف حياته قصارا ، وأبو نواس كان سقاء[2] . والإمام الشافعي يتحدث عن نشأته فيقول : «لم يكن لي مال ، فكنت أطلب العلم في الحداثة فأذهب إلى الديوان ، فأستوهب منهم الظهور فأكتب فيها»[3] . ومعظم أعلام المعتزلة في الشرق والغرب احترفوا التجارة ، وكثيرون من الأدباء كانوا وراقين . والشيء نفسه يقال عن فقهاء الخوارج والشيعة ، فقد كانوا في الغالب الأعم «حرفيين» . إن الوضع الطبقي لمفكري البورجوازية هو الذي أفرز أفكارهم المادية العقلانية الإصلاحية الحياتية .

ويمكن أن نقف في تلك المرحلة عما يسمى «بالوعي الطبقي» - إلى حد كبير - بين مفكري هذا القطاع ، إذ تشير المراجع إلى وجود «عصبات» و«حلقات» و«مدارس» منتشرة في أرجاء العالم الإسلامي ، وعلى صلة ببعضها البعض . بل بلغ الوعي - في بعض الأحيان - درجة «التآخي» بين أفراد تلك الإنتليجينسيا ، وخاصة في الأقاليم التي شهدت مزيدا من تنامي المد البورجوازي[4] .

لم يكن المد البورجوازي من صنع الحكام من الخلفاء والأمراء ، بل جاء نتيجة تطورات اقتصادية اجتماعية عرضنا لها من قبل ، تلك التطورات التي أفرزت أنماطا للحكم متسقة مع

---

(١) عن «جماهيرية» العلم في عصر الصحوة ، راجع كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٢ ، حسن محمود : ص ٢٥٨ .

(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٦٨ ، ٩٤ .

(٣) أنظر الأم : ٦ : ١٧٩ . وسنلاحظ أنه بفضل العلم مات وخلف تركة هائلة من الضياع والقصور والأموال والجواري والغلمان ، وسيكون لوضعه الطبقي الجديد - الجانح إلى الإقطاعية - تأثير على فكره الذي مال إلى المحافظة .

(٤) أنظر : محمود اسماعيل : مغربيات ، ص ١١١ .

حجمها وفعاليتها . وإذ تفاوتت نظم الحكم بين إقليم وآخر في بعض الأقاليم ، فقد جمعتها في النهاية روح نمط الإنتاج السائد ، أي النمط البورجوازي . وهذا يفسر كيف انعكست تقاليد البورجوازية على شخوص خلفاء العصر العباسي الأول ، بحيث يمكن أن نطلق عليهم «متبرجزين» ، وكذا الحال بالنسبة لأمراء قرطبة ومعظم أمراء دول المغرب المستقلة . وهذا يفسر في النهاية تشجيع هؤلاء الحكام للعلم وأهله[1] ؛ سواء كان حملته من العرب أو غير العرب ، من المسلمين أو غير المسلمين ، وتبنيهم في معظم الأحيان الاتجاهات الفكرية الليبرالية[2] . لكنهم وقفوا - من ناحية أخرى - حجر عثرة أمام طموح هذه الاتجاهات نحو بلوغ أهدافها النهائية . باختصار كانت سياسة الحكام - في عصر الصحوة - إزاء تشجيع الحركة الفكرية وأربابها تعتمل في حدود حجم وفعالية المد البورجوازي .

وبالمنطق نفسه نرى أن حركة الترجمة التي ولدت في هذا العصر كانت إنجازا بورجوازيا . صحيح أن بواكيرها بدأت في أواخر العصر الأموي من طريق جهود فردية ، لكنها في عصر الصحوة ولدت كحركة منظمة تبنتها النظم «المتبرجزة» فالخليفة المأمون كرس «بيت الحكمة» في بغداد لترجمة أمهات التراث الكلاسيكي الموجود في العالم الإسلامي ، فضلا عن استجلاب ما أمكن استجلابه من الخارج ، فقد ذكر بعض الباحثين أن[3] صفقات ثقافية عقدت في هذا العصر لجلب نوادر المخطوطات من بيزنطة والصين اضطلع بها خلفاء بني العباس . وأضاف آخرون[4] أن جهودا مماثلة بذلت في الغرب الإسلامي بتشجيع من أمراء قرطبة لترجمة آثار اليونان والفرس .

ونظرة عابرة على ما ترجم من تراث الأوائل قمينة بإبراز التأثيرات البورجوازية ، فمعظم ما ترجم كان في العلوم التي تخدم اغراضا عملية ، فقد ترجمت كتب في المنطق والرياضيات والفلك والطب والموسيقي والزرراعة[5] ، وكرست لإنعاش الواقع الاقتصادي

---

(١) سبقت الاشارة إلى دور الكثيرين من خلفاء بني العباس في هذا الصدد ، كما أورد آلدوميلي وليفي بروفنسال معلومات طية عن جهود أمراء قرطبة في تشجيع العلم والعلماء ماديا وأدبيا ، وأورد الرقيق نصوصا عن إسراف بعض ولاة القيروان في بذل الأموال والضياع للشعراء والفقهاء ، وفي العصر الأغلبي كان بلاط أمراء القيروان أشبه ببلاط بني العباس ، إذ غص بالعلماء والفقهاء والأدباء وأهل الفن ، أما عن تشجيع أمراء فاس وتاهرت وسجلماسة للنهضة الفكرية ، فقد تناولناه بالدرس في مؤلفات سابقة .راجع :آالدوميلي :ص ٣٤٥ ، بروفنسال :ص٤٣ ، الرقيق القيرواني :ص ١٥٥ ، محمود اسماعيل : **الخوارج** ، ص ٢٩٨ .

(٢) إن تكريم الكندي في خلافة الواثق واضطهاده في عهد المتوكل مصداق على ذلك . أنظر :ميلي :ص ١٤٩ .

(٣) حسن محمود : ص ٢٦٩ .

(٤) بروفنسال :ص ٤٣ .

(٥) **الفهرست** ، ص ٤١ ، ٣٤٦ .

كما سنوضح في حينه . فإذا أضيف إلى ذلك أن معظم أعلام المترجمين كانوا «تجارا موسرين»[1] كثيرون منهم من أهل الذمة ، أدركنا أثر البورجوازية في صبغ حركة الترجمة بخصائصها العملية المادية المنفتحة المتسامحة .

وقد بلغ التسامح أوجه في هذا العصر مع أهل الذمة حتى تقلدوا بعض المناصب الإدارية والمالية ، على عكس ما كان من قبل وما سيكون بعد إبان سيادة الإقطاعية . ومن مظاهره على الصعيد الفكري المحاورات والمساجلات التي جرت - دون أدنى تعصب - بين الفقهاء وأرباب الملل غير الإسلامية حول أخص المسائل العقيدية . ولقد بهر بعض المستشرقين[2] بروح التسامح تلك ، وأشادوا بها وقارنوا بينها وبين ما ساد الدولة البيزنطية آنذاك من تعصب واضطهاد فيما جرى من خلاف بين الفرق المسيحية .

ولا غرو فقد أفاد الفكر الليبرالي الإسلامي من احتكاكه بعقائد أهل الذمة في إثراء موضوعاته ووضع مناهجه ، كما استفاد الفكر غير الإسلامي بدوره من المناخ الصحي الذي هيأته البورجوازية ، حتى ذكر البعض[3] أن أهل «الذمة تم استعرابهم» .

ولا غرو فقد كسرت الحواجز التي كانت تطوق العقائد والأفكار غير الإسلامية ، لتخرج من دائرة «التحجر» وتثري وتتطور بالانفتاح على الفكر الإسلامي . ويرى الدوميلي[4] - على سبيل المثال - أن حركة «القرائين» - التي تعد بداية للتفلسف اليهودي - تأثرت إلى حد كبير بروح الاعتزال ، ويظهر ذلك بوضوح في أفكار سعديا بن يوسف الذي يعد أول فيلسوف عبراني له ثقله بعد فيلون السكندري .

وبديهي أن تتأصل نزعة التسامح الفكري بين الفرق الإسلامية نفسها في مرحلة الصحوة البورجوازية . وحسبنا أن هذه الفرق التي كفرت بعضها البعض إبان سيادة الإقطاع ، عمتها روح التسامح ، وتقاربت أفكارها بفعل التطور الاقتصادي - الاجتماعي بشكل لم يوجد في العصر الوسيط برمته ، ولن يوجد بعد داخل العالم الإسلامي ، على حد تعبير كاهن[5] . ففي «مجالس ومسايرات» الخلفاء كان أهل «الملل والنحل» يتبارون في

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .
(٣) حسن محمود : ص ٢٦٧ .
(٤) ص ١٨٧ - ٨٨ .
(٥) ص ٢٢٣ .

مساجلات فقهية وكلامية وأدبية في حرية وتسامح[1] كاملين . وينسحب الحال على بلاطات الأمراء والعمال .

وكانت المساجد[2] موئلا للثقافة والفكر في ذلك الحين ، فاتخذ أتباع كل فرقة حلقة خاصة بهم في المساجد ، يؤمها من يشاء من أهل العلم وطلابه . ولأول مرة تتسع دائرة الدروس الملقاة في تلك الحلقات بحيث شملت الثقافة العلمانية إلى جانب الدينية واللغوية[3] . لم يكن تحصيل العلم «رسميا» فتركت الحرية الكاملة لتقرير ما يدرس من قبل «الشيوخ» ، كما أتيح للطلبة تلقي العلم حسبما أرادوا ، فكانوا ينتقلون من حلقة إلى أخرى ، «مما أدى إلى تنوع رائع في الدراسة»[4] وخلق نوعا من الثقافة الموسوعية .

فحرية الرأي إذن سمة مميزة لمرحلة الصحوة البورجوازية ، يمكن تبينها بجلاء إذا ما قورنت بما جرى في الحقبة التالية التي سادتها الاقطاعية . وقد وقف العلامة أحمد أمين[5] على تلك الحقيقة حين قال « . . . كانت خلافة المتوكل خاتمة لعصر حافل بالآراء والمبادىء ، وفاتحة لعصر آخر قيدت فيه الآراء والأفكار ، وفتحت فيه السلطة للمحافظين من الفقهاء والمحدثين» .

بعد هذا العرض لدور البورجوازية في تهيئة الجو الملائم لازدهار النهضة الفكرية ؛ سنحاول استعراض مظاهرها في شتى نواحي المعرفة وفق منظور سوسيولوجي .

وأول ما يسترعي النظر إرتباط ظاهرة «تدوين المعارف» بعصر الصحوة ، فقد ذكر السيوطي[6] - نقلا عن الذهبي - «في سنة ١٤٣ هـ شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير ، وكثر تدوين العلم وتبويبه ، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس ، وقبل هذا العصر كان الأئمة يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة» .

يلمح هذا النص الهام إلى احتكار طائفة «الحفاظ» العلم في الحقبة الإقطاعية السابقة ،

---

(١) أورد المؤرخ ابن الصغير المالكي نماذج لهذه المساجلات بين **الخوارج** والمعتزلة وأهل السنة في تاهرت الرستمية ، تنم عن ذيوع تلك الظاهرة حتى بين أكثر الفرق الإسلامية تطرفا .أنظر : **سيرة الأئمة الرسميتين** ، ص ٥٠ ، ٥١ .

(٢) ليس أدل على التسامح الفكري في هذا العصر من ذكر خطب على بن أبي طالب على مساجد دولة خارجية إباضية .أنظر : **ابن الصغير** : ص ٥٧ .

(٣) حسن محمود : ص ٢٥٧ .

(٤) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٢ .

(٥) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٤٨ .

(٦) **تاريخ الخلفاء** : ط ، مصر ، ص ١٠١ .

أما وقد انتهت بظهور ثقل البورجوازية في مرحلة الصحوة ، واتساع دائرة المعارف وآفاقها ، وازدياد إقبال الطبقات الكادحة على التعلم باعتباره طريقا يؤهل لحياة أفضل ، كان من الطبيعي أن تبتكر وسائل تعلم جديدة تواكب خطى التطور . فقد عجزت الرواية الشفهية عن استيعاب المعارف المتراكمة والمستحدثة ، وتشكك طلاب العلم في المعارف المختزنة في «صدور» طائفة الحفاظ ، وتطلعت القوى الاجتماعية الجديدة لكسر «احتكار» العلم ، كما ضعضعت «تسلط الإقطاع» .

بديهي والأمر كذلك أن تبرز الحاجة إلى تدوين المعارف وتصنيفها وتبويبها ؛ خاصة بعد تذليل العقبات «التقنية» ، حيث تم انتشار صناعة «الكاغد» ، كما أسفرت حركة الانفتاح على الثقافة الكلاسيكية عن الوقوف على مناهج وطرائق تفيد في عملية التبويب والتصنيف .

وقد أوضحنا كيف شهد عصر الصحوة تنظيما كليا لهيكل الإدارة وجهاز المال ، نتيجة اتساع الامبراطورية وتعقد الأنشطة الاقتصادية . فلا بأس من اتباع الظاهرة نفسها على الصعيد الثقافي ، بعد اتساع دائرة المعرفة وازدياد الحاجة إلى طلبها وتكريسها لخدمة الواقع المتطور . في ضوء هذه الظروف جرت عملية تدوين المعارف وتصنيفها وتبويبها . ويلخص الأستاذ أحمد أمين[١] المسألة بقوله «إنها تعني وضع خطوط فاصلة تميز العلوم بعضها عن بعض ، وتجميع مسائل كل علم على حدتها . . . ثم تبويبها بأن توضع المسائل المتشابهة تحت باب واحد» . كما اعتقد ابن خلدون[٢] أن لب عملية التصنيف كامن في وضع حدود تؤطر وتميز بين «العلم النقلي» «علم الملة الإسلامية» - أي العلوم الدينية واللغوية والأدبية - «والعلوم الحكمية الفلسفية» التي اصطلح على تسميتها «علوم الأوائل» . ونعتقد أن المسألة لم تكن بمثل تلك البساطة ، فقاعدة التصنيف هذه كانت معروفة ومتداولة ، لكن المعضل الحقيقي تمثل في عملية جمع تراث العلم النقلي المتناثر في ذاكرة رواة مبعثرين على امتداد «دار الإسلام» الشاسعة ، ثم تصنيفه وتبويبه وفق مناهج وقواعد ، فضلا عن مواجهة معارف موروثة عن الحضارات السابقة لم يكن للمسلمين عهد بها ، تنطوي على رؤى ومناهج وأفكار وعقائد وقيم ومعايير أخلاقية وجمالية غير مألوفة ، استلزم الحال ضرورة اتخاذ موقف منها .

إن إيجاد حلول لهذه المعضلات وأمثالها يمثل أهم ما أنجزته البورجوازية في حقل الثقافة

(١) ضحى الإسلام : ٢ : ١١ .

(٢) المقدمة ، ص ٣٦٤ .

والفكر ، حيث استندت عليها النهضة الليبرالية كقواعد راسخة نحو انطلاقها . فبفضل الانفتاح البورجوازي أمكن للعلماء في شتى ضروب العلوم النقلية - من حديث وتفسير وفقه ولغة ونحو وأدب - أن ينتقلوا عبر طرق الإمبراطورية من أدناها إلى أقصاها لجمع الروايات المتعلقة بمباحثهم وتسجيلها على «الورق» ثم نقدها وتمحيصها وفق قواعد «الجرح والتعديل» ، وترجيح الأقوى ، وأخيرا تدوين خلاصات ما حصلوا في كتب ورسائل كل في مجال اختصاصه . ولا محل لتصديق ما تواتر في كتابات الدارسين العرب من أن طرائق العلماء في هذا الصدد كانت «إبداعا عربيا إسلاميا قحا» ، فالثابت أن الكثير من العلوم الدينية كالفقه والنحو - على سبيل المثال - أفادت من المنطق الأرسطي في إرساء قواعدها ، أكثر مما عولت على «السماع والرواية» ، وخاصة من جانب فقهاء وعلماء البورجوازية .

أما «علوم الأوائل» وتشمل الفلسفة والرياضيات والطبيعيات ، فكانت مصنفة ومبوبة أصلا ؛ ومع ذلك ساهمت العقلية العربية بنصيب في إعادة صياغتها . فبعد ترجمة ما ترجم ، عكف العلماء على اختبار صحة الحقائق اعتمادا على معقولية الحقائق والتجريب العملي ، ولم يعولوا على الإسناد إلا نادرا [١] . وهذا النهج يتسق مع الغاية التي استهدفتها ترجمة هذه العلوم ، ألا وهي تكريسها في خدمة أغراض عملية .

على كل حال - لم ينصرم نصف قرن على بداية «الصحوة» ، حتى كانت أغلب العلوم قد دونت ونظمت ، تستوي في ذلك النقلية منها والعقلية . ووضعت قواعد ومناهج دراستها ، بحيث ظل اللاحقون يعيشون على الأسس التي وضعت في هذا العصر [٢] .

لكن هذا الإنجاز الهائل لم يخل من نقائص ، مردها إلى قصور في الأساس السوسيولوجي للقوى البورجوازية . وقد سبق أن عرضنا لعجز البورجوازية عن تحقيق الثورة الكاملة ، فلم تمح نهائيا فعاليات الإقطاعية ، بل ظلت تلك الفعاليات تسري لتعمل عملها في تعويق المد البورجوازي . ولما كان الفكر مرتبطا في تطوره بالواقع ، نستطيع أن نقف على مكامن الضعف في عملية التدوين .

لم تكن «السلطة» - كما قلنا - بورجوازية قحة ، بل ظلت قسماتها تنطوي على بعض سمات الإقطاعية . ونظرا لتبنيها مهمة حركة التدوين ، تركت على الحركة بصماتها ، وأهم هذه البصمات آفة «اللاموضوعية» .

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

حقيقة أن «علوم الأوائل» لم تتأثر كثيرا بتلك الآفة بحكم طبيعتها كحقائق مجردة من ناحية ، ولأنها لا تمس الوجود «السلطوي» من ناحية أخرى . ومع ذلك تكشف حقيقة إغفال ترجمة بعض المعارف الكلاسيكية عن ظل اللاموضوعية ، وإلا فما تفسير إهمال المعارف التاريخية والفنية والأدبية التي خلفها القدماء في عصر شهد تدوين التاريخ ونهضة في العمارة والفنون والآداب؟

ثمة عوائق سياسية ودينية حالت دون ذلك ، تعكس دون شك فعالية «التواجد» الإقطاعي ، وسوف نتلمسها بجلاء في أعمال المؤرخين وأهل الفن . إذ وجهت كتابة التاريخ لتكريس السلطة وعلى حساب قوى المعارضة ، كما حالت «الضوابط» الدينية دون إظهار مكامن العبقرية والإبداع لدى فناني الإسلام[١] .

إن تبنى الدولة بعض مناحي النشاطات الفكرية شكل سلاحا ذا حدين ، إذ شجع من ناحية على دفع تلك النشاطات قدما ، بما قدمته من إمكانات مادية وغير مادية ، لكنه حال دون بلوغ الدفع منتهاه . فحيث قامت الدولة بمحاولة توفيق وتوازن بين القوى البورجوازية والإقطاعية على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية - مع ميل واضح لجانب البورجوازية - فقد قامت بالدور نفسه على الصعيد الفكري ، فوازنت بين الليبرالية والمحافظة ، وإن رجحت كفة الليبرالية .

وتتضح «لعبة التوازن» تلك فيما أتاحته الدولة من حرية الرأي في معظم الأحيان ، حتى إن بعض الشعراء والكتاب لم يتورعوا عن انتقاد شخوص الخلفاء والامراء والوزراء في لذوعة سافرة[٢] . بينما أشهرت - في أحيان أخرى - سلاح الرمى «بالزندقة» لتتخلص من أهل الرأي وذوى الفكر الحر . ولسوف نلاحظ دورها الواضح في التوفيق بين التيارات الفكرية المتصارعة في محاولة خلق «صيغ فكرية» على أساس انتقائي تحتضنها وتروج لها . وبرغم ميلها في هذا الصدد إلى الليبرالية ، فإن سياستها تلك ألجمت المد الليبرالى .

وتفسير تلك السياسة كامن في الحفاظ على وجودها ، واستمراريته في هذا الصدد على الصعيد الفكري ، إنعكاس لما سبق أن أثبتناه على الصعيدين السياسي والاجتماعي . وهذا يعني في النهاية تأكيد قاعدة ارتباط الفكر بالواقع الذي أفرزه .

---

(١) عن تأثير الدين في الفن : راجع : مقدمة عبدالرحمن بدوي لكتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . وعن حيلولة الدين دون إقامة فن مسرحي إسلامي ، راجع أبحاث : محمد عزيزة وعلى الراعي عن المسرح في الإسلام .

(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٧ .

ولنحاول برهنة تلك القاعدة في مناحي المعرفة كافة ، مبرزين التيارات الفكرية كافة في شتى العلوم الدينية والدنيوية ، إستنادا إلى أساسها السوسيولوجي ، وتقويم صراعاتها ورصد نتائجه المتسقة مع طبيعة «الصحوة» - لا الثورة - البورجوازية .

في ميدان الحديث ، أسفرت «الصحوة» عن تدوين هذا العلم وإرساء مناهجه وقواعده . وأكثر من ذلك الإفادة منه في أغراض عملية تتمثل في استقاء الأحكام . وهذا ما يخفف من غلواء الدارسين الذين ربطوا نشأة العلوم - والحديث بشكل خاص - بدوافع دينية قحة . ذكر بعض الرواة أن تدوين الحديث تم في خلافة عمر بن عبدالعزيز ، والبعض الآخر يشكك في ذلك ويرى أن العملية جرت حول منتصف القرن الثاني الهجرى . وسواء أصحت هذه الرواية أو تلك فلا يخلو الأمر من مغزى ، وهو الحاجة العملية إلى السنة النبوية للاستناد إليها في تقنين يواكب طبيعة التطور ، واستقاء أحكام تشريعية عادلة بما يتمشى مع سياسة الإصلاح التي اتبعها عمر أو العباسيون الأوائل . فالهدف إذن «خدمة التشريع بتسهيل استنباط الأحكام» كما يقول أحمد أمين[1] . وموطأ مالك خير شاهد على ذلك ، فالأحاديث التي يتضمنها لم تذكر لذاتها إنما لخدمة الأحكام ، وهذا ما جعل أحاديث الموطأ لا تحفل كثيرا بالإسناد من ناحية ، وموزعة في ثنايا أبواب الفقه من ناحية أخرى .

كان الحديث في هذه المرحلة مرتبطا بالفقه شكلا وموضوعا ، ثم ودعها لمرحلة أخرى استقل فيها كعلم قائم بذاته ، تمشيا مع ما ارتبط بالصحوة «من تصنيف العلوم» ، فظهرت «المسانيد»[2] بعد إتمام عملية الجمع .

وقد تلونت ظاهرة جمع الحديث وتدوينه بالتيارات الفكرية المختلفة ، فالبعض اتبع منهجا قوامه الجمع فقط ، بغية إرساء قواعد علم مستقل كما فعل مسلم ، والبعض الآخر رمى أساسا إلى الغاية الفقهية كالبخارى ، بينما عمد ابن حنبل إلى منهج استهدف جمع أحاديث كل راو على حدة . وهذا التنوع أثرى نشأة العلم ، وأدى اختلاف المنحى إلى إرساء أصول منهجه «في الجرح والتعديل» ، وهي حسنة أيضا من حسنات الصحوة ، التي أذكت روح النقد التي أقرها الصحاح الستة .

وأسفر المنهج النقدي بدوره عن إثراء «إبستمولوجي» أفاد العلوم الأخرى في إقرار

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٠٧، ١٠٨ .

(٢) لم تقتصر هذه الظاهرة على الشرق ، إنما وجدت في الغرب كذلك ، فنسمع عن بقي بن مخلد في الأندلس يصنف مصنفا قال عنه ابن احزم «انه لا يعلم هذه الرتبة لأحد قبله ، مع ثقته وضبطه واتفاقه واحتفاله فيه بالحديث وجودة شيوخه» .أنظر : أحمد بدر : دراسات في **تاريخ الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ ، ص١٧٨ .

مناهجها ، فضلا عما قدمه الحديث وجمعه من معلومات عن سير الرجال وعصورهم وطبيعة الأحداث . . . الخ . فعلم التاريخ - على سبيل المثال - استثمر هذه المعلومات في عملية التدوين ، وارتبطت نشأته بالمنهج النقدي . وعلم الفقه أفاد منذ البداية من «مادة» الحديث ومنهجه في وضع أصوله وطرائق أحكامه .

على أن قواعد النقد تلك لم تكن نهائية وقاطعة ، إذ تعرضت للنقد أيضا . فاعتمادها أو إغفالها ارتبط بطبيعة التيارات الإديولوجية السياسية الاجتماعية ، وهذا يفسر اختلاف محدثي الفرق - من خوارج وشيعة ومعتزلة وسنة - في اعتماد صحة الأحاديث المروية .

ولن نسترسل طويلا في هذا الصدد ، ونكتفي ببعض الأمثلة الهامة التي تبرز سوسيولوجية العلم . فقد طرح بعض محدثي المعارضة قاعدة عدم إقرار صحة أحاديث «من اتصل بالولاة»[1] . ومحدثو الشيعة لم يعترفوا إلا بما روي عن أئمتهم من أحاديث ، وكان موقفهم هذا رد فعل طبيعي لانتحال «الوضع» مداراة للعباسيين[2] . كما عبر الخلاف في أحيان كثيرة - وبشكل سافر - عن التناقضات الاجتماعية ، ففقهاء المالكية في المغرب - وكانوا شريحة من الطبقة الإقطاعية كما أثبتنا سلفا - لم يتورعوا عن رفض أحاديث البورجوازية الذين كانوا أحنافا ومعتزلة[3] . لذلك تدخلت الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية للمحدثين في تقييم الأحاديث وخاصة ما يمس منها تلك الأوضاع[4] . ولقد وقف ابن قتيبة[5] على هذه الحقيقة حيث قال : «إن كل طائفة من هذه الطوائف المختلفة في المبادىء تروي الأحاديث المختلفة كذلك ، يؤيد بها كل فريق مدعاه ، وغير ذلك يجد مفضل الغني حديثا في تفضيل الغني ، ومفضل الفقر حديثا في تفضيل الفقر» .

كما انعكس الصراع الاجتماعي بشكل واضح على وجود منهجين متناقضين في «الجرح والتعديل» ، فالتيار «المحافظ» عول على صحة الإسناد ، والتيار الليبرالى لفظ هذا الأسلوب ، فقد اعتبره الجاحظ[6] «وسيلة يحتج بها أصحاب الجهالات» ، وتوصل إلى نهج

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٣ : ١١٧ .

(٢) وإن كان من الثابت تحقق قدر كبير من الموضوعية ، فلقد وجد من المحدثين من ضمن مساندهم أحاديث في مناقب الأمويين والشيعة . المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٣) راجع : أبو العرب تميم : **طبقات علماء افريقية** ط ، تونس ١٩٦٨ ص ١٧٦ ، ١٨٠ .

(٤) من القرائن في هذا الصدد ، ما روي عن ابن عمر أن رسول الله ص قال : «من اقتنى كلبا إلا كلب صيد أو ماشية انتقص من أجره في كل يوم قيراطان» قالوا : كان أبوهريرة يروي الحديث هكذا « . . . إلا كلب صيد أو ماشية أو كلب زرع» . فزيد كلب الزرع ، فقال ابن عمر «إن لأبي هريرة زرعا» .

(٥) أنظر : تأويل مختلف الحديث . نقلا عن **ضحى الإسلام** ، ٣ : ١٣٥ .

(٦) **الحيوان** : ٤ : ٩٦ . .

جديد قوامه «وضع الطبائع النفسية والبيئة الاجتماعية كمعيار لصحة الحديث من عدمه ، دون الاحتفال بالرواة والإسناد» ، وهو ما قال به أبو حنيفة حيث «ضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي[1]» . وليس أدل على رجحان المعيار الليبرالى من شهادة ابن خلدون[2] لصالحه ، حيث قال : «وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا ، لم يعرضوها على أصولها ، ولا قاسوها بأشباهها ، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار ، فضلوا عن الحق ، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط» .

وفي تواجد المنهجين معا جنبا إلى جنب ، ما ينم عن الارتباط بالواقع الذي أفرزهما ، ذلك الواقع الذي لم يقض فيه على الإقطاع تماما ، ولم تنجز الثورة البورجوازية كاملة .

وتتحقق ذات المقولة في «علم التفسير» ، فنعلم أنه في المرحلة السابقة كان مرتبطا بالحديث . وقد سبق تبيان تنوع التأويلات وفقا للمعطيات المعرفية المحدودة ، وتباين التيارات الاجتماعية الموجودة . وفي مرحلة الصحوة دعت الحاجة إلى انفصال التفسير عن الحديث كعلم مستقل بذاته . وكشأن العلوم الأخرى جرت عملية جمع التفاسير المختلفة ، وأضيف إلى المادة المتراكمة مادة جديدة بفعل إتساع دائرة المعرفة . وجرى توظيف النتائج في تفسير آيات القرآن برمتها في أعمال مستقلة . وأول تفسير شامل بهذا النسق أنجزه الفراء (٢٠٧هـ) ، وعلى غراره نسج آخرون ، مثل سليمان بن مقاتل (ت١٥٠هـ) والطبري وبقي بن مخلد والأصمعي .

وقد تنوعت اتجاهات التفسير في عصر الصحوة بتنوع التيارات الاجتماعية[3] وكانت الغلبة - كما هو الحال دائما - لأصحاب النزعة العقلية . ويعكس منهج الفقهاء النقدي لتلك التفاسير الحقيقة نفسها ، فعلى سبيل المثال اختلف في تقدير ابن مقابل ، فبينما حبذه ابن المبارك - المحافظ - رأى فيه أبوحنيفة - الليبرالى - بأنه «مشتبه كذاب» . وهذا أمر طبيعي يعكس حالة الصراع بين الإقطاع والبورجوازية على الصعيد الاجتماعي ، والصراع بين أهل النص وأهل الرأي على الصعيد الفكري . فأهل النص برروا اتجاههم بحديث يقول «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» ، أما أهل الرأي فاستندوا إلى قوله تعالى : «يعلمه

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٣٧١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ١٤٣ .

الذين يستنبطونه منهم» . وفي كلتا الحالتين - حيث جرى الاستناد إلى الدين - كان الصراع الاجتماعي هو حجر الزاوية في الخلاف .

وبرغم محاولة وضع ضوابط متفق عليها في «أحكام القرآن» ، ظل الخلاف قائما ، ويعزى إلى عدم حسم الصراع على الصعيد الاجتماعي . وبديهي أن تميل الكفة على المستوى الفكري إلى جانب أهل الرأي ، الذين كانوا في الغالب شيعة ومعتزلة[١] . فقد أفادوا من أرسطو بمنطقه في هذا الصدد ، كما دعموا مواقفهم بالثورة المعرفية التي أسفرت عنها النهضة ، هذا بالاضافة إلى مساندة السلطة التي كانت أكثر ميلا نحو البورجوازية . مصداق ذلك تأييد الخلافة - منذ المأمون - للمعتزلة وآرائهم «في خلق القرآن» ، وسيادة هذا الاتجاه في جميع الولايات التابعة للخلافة . وفي الأندلس - ورغم معارضة الفقهاء المالكية - حمت الإمارة بقي بن مخلد الذي وضع تفسيرا - قيل إنه كان أروع من تفسير الطبري - ووصف بقي نفسه بأنه «كان متميزا لا يقلد أحدا»[٢] .

وتفسير الطبري المعروف «جامع البيان في تفسير القرآن» يعكس لعبة التوفيق بين التيارين - وهي محاولة شائعة على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية - مع الميل لأهل الرأي ، ففي الوقت الذي لم يأخذ فيه بكل تأويلات[٣] أهل الرأي ، لم يحظ برضى أهل النص ، حتى لقد رجم الحنابلة داره بالحجارة[٤] .

وتتحقق مقولة «سوسيولوجية الفكر» بصورة أشد وضوحا في ميدان الفقه والتشريع . فالتشريع عماد النظم ، والنظم هي الترجمة النهائية لقوى الواقع وصراع تياراته . ولسوف نلاحظ - في جلاء - صراع البورجوازية مع الإقطاع ، وموقف السلطة من الصراع ، والانتهاء إلى صيغة تقرها السلطة ، تمزج بين إديولوجية التيارين معا ، مع الميل الواضح للبورجوازية .

ونظرا لخطورة المسألة سنولي موضوع الفقه والتشريع مزيدا من التفصيل في اطار المنهج المتبع .

سبق أن عالج العلامة أحمد أمين هذا الموضوع ؛ حيث نحا في معالجته نهجا قوامه

---

(١) أنظر : الشهرستاني : **الملل والنحل** ، ص ١٣٧ ، وعبدالمنعم ماجد : **الحضارة الإسلامية** ، ط ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٦٧ .

(٢) أحمد بدر : المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٥٠ .

(٤) عن مزيد من المعلومات حول التفسير ، راجع : المرجع السابق ص ١٣٧-١٥٠ .

اعتماد الإقليمية في تفسير الصراع بين أهل الأثر (مالك)، وأهل الرأي (أبوحنيفة)[1]. وبديهي أن مثل هذا التفسير عاجز عن الإلمام بجوانب المسألة كافة.

فليس العالم الإسلامي بآفاقه المترامية قاصرا على العراق والحجاز، إذ أسهمت الولايات الأخرى - شرقا وغربا - في محاولة إقرار صيغة للتشريع.

صحيح أن مذهب أبي حنيفة ساد الأقاليم الشرقية، بينما سادت المالكية في الغرب، لكن فقه أبي حنيفة اتخذ صيغا متعددة في الشرق، كانت في الغالب الأعم تتجه نحو المحافظة، بحيث يمكن القول إن الفقه الحنفي - بأبعاده غير المحدودة في الرأي - لم يأخذ طريقه نحو التطبيق، وخاصة في المسائل الأساسية المتعلقة بالتشريع. ومن ناحية أخرى تطورت المالكية في الغرب تطورا خرج بها في النهاية عن أصولها المحافظة، بحيث أفسحت المجال للرأى في رحلتها نحو الغرب. ففي مصر شهد مذهب مالك نقلة على يد الليث بن سعد، وفي إفريقية تم مزجه بمذهب أبي حنيفة بفضل أسد بن الفرات وسحنون. وفي الأندلس بلغ المذهب المالكي أوج تطوره، بحيث يمكن القول بوجود «مالكية جديدة».

وفي النهاية يمكن أن نتصور نمطا يكاد يكون متشابها في «الأحكام» في سائر أجزاء الإمبراطورية، ناهيك بمحاولات التوفيق التي قام بها فقهاء مثل الشافعي، والشيباني، وأبو يوسف في هذا الصدد. إن التفسير المقنع الوحيد - لهذه الظاهرة - كامن في «سيولة» التطور الاقتصادي الاجتماعي في سائر أرجاء العالم الإسلامي، بحيث أخضعت وطوعت

---

(١) لا يمكن كذلك اعتماد تفسيرات أحمد أمين لطبيعة الخلاف بين المدرستين بوجود تأثيرات أجنبية في العراق لم تشهدها مدرسة المدينة «التي احتفظت بمأثورات الرسول والصحابة». راجع: **ضحى الإسلام**: ٢/ ٧٥. فالمؤثرات الأجنبية لم تكن حكرا على العراق، إنما وجدت في الشام - التي أفرزت مذهب الأوزاعي - ومصر - التي ساد فيها مذهب مالك - والمغرب الإسلامي - الذي بقيت فيه ظلال القوانين الرومانية - والأندلس - حيث وجدت أعراف جرمانية ممتزجة بالقانون الروماني - كذلك فإن مأثورات الرسول والصحابة انتشرت في كافة أرجاء العالم الإسلامي ولم تكن حكرا على المدينة. إن التفسير الموضوعي لنشوء المدرستين مرتبط بالواقع السوسيولوجي أولا وأخيرا، فالحجاز - بعد الراشدين - مارس وجودا هامشيا في دار الإسلام، وفي عصر «الصحوة» ذوى ثقلة تماما بفعل تفاقم المشكلات الاقتصادية الناجمة عن اسقاط العرب من ديوان العطاء، وحرمان الأرستقراطية القرشية من ثرواتها العقارية منذ العصر الأموي، وكثرة الثورات وما ترتب على قمعها من تخريب اقتصادي. ثم أخيرا - وهو الأهم - تحول حركة النشاط التجاري - بعد تأسيس بغداد - من البحر الأحمر إلى الخليج الفارسي. لذلك كله أصبحت الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في حالة من الانتكاس، فسرها أحمد أمين المصدر نفسه بأنها «عودة إلى حالة البداوة الأولى». المرجع السابق، ص ٧٦، ٧٧. ولم يعد ثم مورد اقتصادي أساسي إلا ما تسفر عنه مواسم الحج. وتأسيسا على ذلك فإن طبيعة المشكلات «الحياتية» البسيطة، هي التي أفرزت فقه مالك الذي يعول على الأثر ويحد من استعمال الرأي والقياس، بحيث يمكن القول إن هذه المشكلات أمكن حلها في إطار الموروث دون حاجة للاجتهاد. وعلى العكس دعت الضرورة الاقتصادية والاجتماعية في العراق - حيث مركز الثقل - وما ترتب على مجريات التطور من قضايا وتفريعات جديدة على مستويات الحياة كافة، إلى تجاوز النص والتوسع في الاجتهاد.

«الإديولوجية» لمقتضيات التطور .

وقد سبق أن أوضحنا ما ترتب على «الصحوة البورجوازية» من انتعاش موارد الحياة الاقتصادية كافة ، وإعادة صياغة البناء الاجتماعي على أساس طبقي إلى حد كبير ، وما نجم عن ذلك كله من مشكلات جديدة تطلبت مواكبة في الأحكام والتشريع . فثمة قضايا متعلقة بالسقيا والاستصلاح والزراعة ، وأخرى بالسلف والربا والمعاملات التجارية المعقدة ، وثالثة بالصناعة والتنجيم وما يخرج من البحر ، ثم مشكلات إجتماعية مستحدثة تتعلق بالرق وأوضاعه والزواج والتسري . . . الخ ، ثم إحياء العوائد والتقاليد القديمة للموالى الذين طفوا على سطح الحياة السياسية والإدارية والثقافية . . . الخ ، ثم القضايا الناجمة عن الانفتاح الفكري والثقافي وإحياء تراث الأوائل . . . كل ذلك أوجب حاجة ملحة لفلسفة جديدة في التشريع[1] تستند بالدرجة الأولى على الواقعية . لذلك كله أصبحت مصنفات الفقهاء تحوي- فضلا عن أمور العبادات - «أحكاما أشبه بقوانين تجارية ومدنية وعقوبات»[2] .

وبديهي أن يعكس خلاف الفقهاء حول هذه الأحكام خلافا في أوضاعهم الطبقية ، فميل المالكية إلى النص والأثر يعني - في التحليل الأخير - تبرير وضعيتهم المتفوقة كشريحة من الطبقة الإقطاعية أو البيروقراطية ، وخاصة في الغرب حيث تولوا وظائف القضاء والإفتاء ، برغم نهي الإمام مالك عن ذلك . لقد كان مالك نفسه فقيرا ، أما أعلام مدرسته فعلى غير شاكلته . وعلى سبيل المثال نذكر بثراء الليث بن سعد في مصر فكان «يقتني أملاكا واسعة بالجيزة . . وكان يرحل من الإسكندرية في ثلاث سفائن ، سفينة فيها مطبخه ، وأخرى فيها عماله ، وثالثة فيها أضيافه»[3] . وفقهاء المالكية بإفريقية اقتنوا الضياع وحازوا إقطاعات تمتعت بإعفاء من الضرائب ، كما انتفعوا بأموال الحبوس والأوقاف[4] ، وشاركوا في الحكم في بعض الأحيان حتى نافسوا الأمراء[5] . وفي الأندلس انسحب الوضع نفسه على فقهاء المالكية ، فسيطروا تماما على الحكم في قرطبة إبان عهد الأمير هشام . لذلك كان

---

(١) وتحت تأثير ظروف متشابهة - أقل حجما وتعقيدا بطبيعة الحال - لم يجد عمر بن الخطاب - بعد اتساع الإمبراطورية - مناصا من اتباع سياسة تشريعية جديدة لمواجهة مشكلات الواقع .راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، الفصل الخاص بـ«فلسفة التشريع عند عمر بن الخطاب» .

(٢) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٧٥

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(٤) راجع : نصوص أبي العرب والبكري والمالكي والدباغ في هذا الصدد في كتابنا : **مغربيات** ، ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٥) قيل إن الفقيه القاضي ابن غانم كان يتطاول على إبراهيم بن الأغلب أمير افريقية ، حتى إنه كان يراسل الخلافة ويتلقى كتبها دون أن يجرأ الأمير على منعه .

القول بالنص والأثر يعني من الناحية العملية توجيه إديولوجية مالك في الحفاظ على أوضاعهم الراهنة .

ونظرا لتنامي المد البورجوازي في الغرب ، اضطر فقهاء المالكية إلى التخلى عن مواقفهم النصية وتطوير المذهب بما يتمشى مع المعطيات الجديدة . يفسر ذلك ، عزلهم من مناصب القضاء في إفريقية وأيلولتها في الغالب إلى الأحناف . ذكر الخشني[1] أن «الأحناف استطالوا على طبقة المدنيين وامتهنوهم» . وفي الأندلس وقعت «محنة المالكية» في عهد الحكم بن هشام ، حيث نحوا تماما عن وظائفهم وجردوا من امتيازاتهم . وفي دولة الأدارسة ساد الفقه الزيدي والمعتزلي ، وكلاهما ينهل من أبي حنيفة ، بينما غلب الفقه الخارجي في دول الخوارج ، وإن مارست المالكية وجودا هامشيا .

وكان من المحتم أن يتطور مذهب مالك في الغرب ، فيتخلى عن الكثير من أصوله ، ويتأثر بالمذاهب الأخرى التي تعول على الرأي ، وينحو منحى عمليا حياتيا . مصداق ذلك ما ثبت من خلافات الليث بن سعد مع مالك في الكثير من المسائل التي لم يستطع النص والأثر إيجاد حلول لها[2] وفي الغرب شاعت ظاهرة «النوازل» - أي الفتاوى الخاصة - التي لا تقيم وزنا للأصول بقدر مواجهة الواقع[3] . ففي إفريقية ذكر الدباغ[4] أن مالكية القيروان لم يقبلوا روايات الموطأ كما هي ، بل خالفوا الكثير منها وأضافوا فروعا إلى الأصول . وجرى الاعتماد على «مدونة» سحنون ، التي وضع أصولها أسد بن الفرات معتمدا على الرأي والقياس - حيث درس على أبي حنيفة في العراق - لتسود صيغة جديدة يمكن أن نطلق عليها «المالكية المعدلة» . وفي الأندلس - حيث كان نبض البورجوازية أقوى - تعدلت المدونة نفسها - باعتماد مزيد من الرأي - كي تساير مقتضيات الواقع في وضوح ، فجرى لهذا الغرض وضع مدونة جديدة عرفت «بالواضحة» ، حلت أحكامها محل مدونة سحنون . ومعلوم أن فقهاء الأندلس جادلوا سحنونا - في فقه مالك - ونقدوا آراءه «وقارعوه الحجة بالحجة»[5] .

لقد وقف الاستاذ أحمد أمين[6] . على لب الحقيقة في هذا الصدد ، حيث قال «لقد كانت مالكية المدينة تعرض لمسائل أقل عددا ، ولا يمكن أن تجاري الأوضاع المتطورة في

---

(١) **طبقات علماء إفريقية** ، ط ، الجزائر ١٩١٤ ، ص ١٨٧ .

(٢) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٢ .

(٣) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٠ .

(٤) **معالم الإيمان** : ٢ : ١٦٠ : ط ، تونس ١٣٢٠هـ ، محمود إسماعيل ، **الاغالبة** ، ص ١٠٨ .

(٥) أبو العرب : ص ١٤ .

(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢١٠ .

الغرب المختلفة موضوعيا عن بيئة الحجاز» . وأكد باحث[1] آخر المقولة عينها في الأندلس ، حيث قال «اتخذ مذهب مالك شكلا خاصا . . . فكان دراسة للفروع دون الأصول في إطار سد الضروريات» ، وعلل ذلك تعليلا صحيحا ، مؤداه أن فقهاء المالكية أصبحوا شريحة من الطبقة الوسطى . هذا يعني «محنة فكرية» لمذهب مالك ، مواكبة لما تعرض له فقهاء المالكية النصية من محن سياسية[2] .

وإذا كانت المالكية «المتطورة» وجدت متنفسا لها في الغرب ، فإن الحنفية «المحافظة» سادت أقاليم الشرق . لقد عبر مذهب أبي حنيفة عن صيغة بورجوازية مثلي في الأحكام ، وكان أبو حنيفة يتطلع إلى إقامة صيغة تعالج الحاضر وتضع في اعتبارها المستقبل ، ولكن عدم إنجاز الثورة البورجوازية ، حال دون تطبيق صيغته تلك ؛ كما نلاحظ بعد قليل .

ومن القرائن الدالة على أن مذهب أبي حنيفة «صيغة بورجوازية» في الأحكام ، أن الآخذين به كانوا في الغالب تجارا وحرفيين . فالمعتزلة - الذين كان زعماؤهم تجارا - كانوا كذلك أحنافا ، وينسحب الشيء نفسه على الإرجاء الثوري ، حتى لقد قيل بأن أبا حنيفة كان مرجئا ، ونعلم تعاطفه وتأييده الثورات الزيدية . وذلك كله يقيم الدليل على أن مذهبه في الفقه عبر عن تطلع القوى الثورية نحو إقرار نظام في التشريع يضمن مزيدا من تنامي المد البورجوازي .

يفسر ذلك ، مطالبة فقهاء البورجوازية الأحناف الخلافة العباسية مرارا بإلغاء المكوس ، ونجاحهم في إرغامها على استصدار تشريعات لمصلحة التجار . ولم يخطيء كاهن[3] حين ذهب إلى أن هؤلاء الفقهاء «عبروا عن مصلحة فئة من التجار اتصلوا بها» .

ويقال الشيء نفسه على موقف أحناف الغرب من السلطة . وقد سبق أن أوضحنا في دراسات سابقة[4] كيف وفد المذهب إلى الغرب على يد التجار ، وأبرزنا دور البورجوازية التجارية الهام ، في دول الاغالبة[5] والمدراريين والرستميين[6] . ونجاحهم في تولي مناصب

---

(١) أحمد بدر : ص ١٧٣ .

(٢) تطاول بعض الفقهاء على المالكية ولفظوها . وشقوا لهم طريقا خاصا ، مثل قاسم بن سيار الذي نعى على أصحاب مالك تقليدهم ، وألف في هذا الصدد كتابا اسمه «الايضاح في الرد على المقلدين» .أنظر : ابن الفرضي : **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس** ، القاهرة ١٩٥٤ ، جـ١ ، ص ٧٤١ .

(٣) ص ٩٤ .

(٤) أنظر : **مغربيات** ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥) أنظر : **الاغالبة** ، ص ١٠٨

(٦) أنظر : **الخوارج** ، ص ١٧٨ .

القضاء والإدارة في إفريقية في معظم عصر الصحوة ، ثم دورهم في مناهضة «البيروقراطية» في تاهرت الرستمية ، ونجاحهم في العصر الرستمي الأخير في تشكيل «ائتلاف» مع المذاهب الأخرى لعب دورا مهما في توجيه الأحداث .

ويديهي أن تنعكس روح البورجوازية على طبيعة المذهب وأصوله ، فقد استند إلى الرأي والقياس ، وقال بالتأويل والاستحسان ، ووضع اعتبارا للمصالح المرسلة . . . الخ . باختصار استهدف تحقيق «نوع من الحرية» في التشريع[1] ؛ تتيح مزيدا من الآفاق لانطلاق المد البورجوازي . ولما لم تكن السلطة بورجوازية قحة ، لم يتحقق الهدف تماما ، ولجأ الفقهاء إلى إصدار «فتاوى» وفقا لمقتضيات الحال ، فضلا عن ابتكار أسلوب «الحيل» لحل المشكلات الحياتية بطرق ملتوية[2] . وهو أمر يعبر عن أزمة واقع اجتماعي لم يحسم الصراع في بنيته بين البورجوازية والإقطاع حسما نهائيا ، كما يعبر من ناحية أخرى عن ثقل المد البورجوازي برغم العراقيل التي وضعت في طريقه .

إن ذيوع «مالكية متطورة» و «حنفية محافظة» ينم عن تأثير البورجوازية في حجمها الطبيعي الذي اصطلحنا على تسميته «الصحوة» - لا الثورة - في صياغة الأحكام . وكان من مظاهر هذا التأثير ذبول الاتجاهات الفقهية «المحافظة» ، ومحاولة وضع صيغة موحدة وثابتة في التشريع .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، نلاحظ وجود عدد من المذاهب الفقهية ، أهمها المذهب الظاهري ومذهب أحمد بن حنبل . فإلى أي مدى يمكن تفسير الوجود «الهامشي» لهذين المذهبين تفسيرا سوسيولوجيا في ضوء معطيات الصحوة البورجوازية؟

ينسب المذهب الظاهري إلى داود بن على الاصفهاني (ت ٢٧٠هـ) ، وكان يجنح نحو التشدد في القول بالأثر ويرفض الرأي تماما : لذلك لم يجد أنصارا إلا في دوائر محدودة غير ذات فعالية في نقطتي طرفي الامبراطورية ، أي في أصفهان والأندلس .ولسوف ينتعش في الأندلس في مرحلة تالية شهدت انتكاس البورجوازية وعودة السيادة الإقطاعية ، وسيلمع في تلك المرحلة نجم ابن حزم كمنظر للصيغة النصية[3] .

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٧٠ .وقد بلغ التحايل مداه في كثير من المسائل ، وخاصة ما يتعلق بالربا والرهن وغيرهما من وسائل النشاط الاقتصادي . وفي كثير من الأحيان تم تجاوز الشرائع والأحكام تحت إلحاح الضرورات العملية .عن مزيد من التفصيلات ، راجع كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٦١ ، جولد تسيهير : ص ٧٥ .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع : بروفنسال : ص ٤٢ .

والشيء نفسه يقال عن مذهب ابن حنبل ، ومعلوم أن أحمد بن حنبل كان «من أهل الحديث» ، واضطهد في عصر الصحوة لنصيته ، وشكل أتباعه جماعات متعنتة تثير الشغب في بغداد دون فاعلية . وليس أدل على «هامشية» هذا المذهب من تشكك بعض الدارسين في اعتباره أصلا مذهبا فقهيا إبان الصحوة ، حيث لم يصنف ابن حنبل كتابا في الأحكام ، بل أفتي ببعض فتاوى في بعض المسائل دونت فيما بعد في عصر سيادة الإقطاع ، وحتى الكثير من تلك الفتاوى نسبت إلى الشافعي[1] .

ويخصوص النقطة الثانية ، وهي محاولة إقرار صيغة جديدة في التشريع تقنن لطبيعة التطور المتسق مع طبيعة «الصحوة» ، نلاحظ أنه برغم تقارب المالكية المتطورة مع الحنفية في كثير من المسائل ، وأخذ المحافظين بالتوسع في الرأي ، ظل الخلاف بين المذهبين أساسيا وجوهريا . يقول أحمد أمين[2] : «كان بين المالكية والحنفية خصام ونزاع في التشريع» ، ونحن نتفق مع كاهن[3] في أن «هذا الخصام أساسه راجع إلى الصراع الاجتماعي» . ولما كانت نتائجه تجرى لصالح البورجوازية ، فقد انسحبت كذلك على التشريع ، حيث «غلب تيار أهل الرأي»[4] لكن هذا التيار لم يكن ممكنا أن يبلغ ذراه تمشيا مع التطور التحتى غير الكامل ، لذلك طرحت محاولات على المستوى الرسمي وعلى صعيد «الإنتليجنسيا» لتحقيق الهدف المنشود ، وهو الاتفاق على صيغة «رسمية» للتشريع يجرى اعتمادها والحكم بمقتضاها .

وفي هذا الصدد تقدم ابن المقفع «بنصائح»[5] للمنصور حول ضرورة سن قانون عام يرجع فيه «إلى النصوص المجمع عليها وإلى العدالة» .

وهنا تتضح محاولة التوفيق والتوازن بين التيارين المتصارعين . كما نعلم أن الرشيد تكلم مع الإمام مالك ، بشأن أن يكون الموطأ قانونا[6] . ولذلك مغزاه في الدلالة على نفوذ الإقطاعية إبان أوائل عصر الصحوة . وباءت المحاولتان بالفشل ، وتعزى أسبابه إلى أن الحلول المقترحة لم تكن متسقة مع معطيات واقع اجتماعي شهد سيادة نمط الإنتاج البورجوازي .

---

(١) أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٤٣ ، ٢٣٦ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٩١ .
(٣) ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٤) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٣٦ .
(٥) أنظر : **رسالة الصحابة** ، وتناولنا اياها بالدرس في كتابنا : **مغربيات** ص ٩٦ وما بعدها .
(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٧٤ .

وقد حاول الشافعي محاولة - في هذا الصدد - لإنجاز القانون المنشود ، لكن لم يقدر لها النجاح كذلك ، لأن حصاد إنجازه رجح النص على الرأي ، أي لم يواكب خطى التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أسفر عن الصحوة البورجوازية .

والواقع أن الشافعي كان مؤهلا للقيام بهذا الدور ، فقد نشأ فقيرا ، وبفضل الصحوة ارتقى اجتماعيا نتيجة علمه . وموقفه السياسي يجعله ضمن قوى التطور ، فكان شيعي الهوى ، هذا فضلا عن أنه تتلمذ على فقهاء البورجوازية من أمثال أبي حنيفة ومحمد بن الحسن الشيباني ، فأدرك لزومية القول بالرأي[١] .

أما لماذا مال إلى أهل النص؟ فليس من تفسير إلا ما جرى من نقلته الطبقية . لقد تحول إلى اقطاعي[٢] . ولا غرو فقد نهل من مذهب مالك وتأثر به أكثر من تأثره بفقه أبي حنيفة ، ومن ثم ألح في فقهه على نصية الكتاب والسنة ، وضيق في حدود الاجتهاد ، وقصره في القياس على نص يوجب اتباعه[٣] .

ومن هنا فشلت محاولته . ففي الوقت الذي لم يحظ فيه بتأييد كبير من أهل النص ، حظي بسخط أهل الرأي ، لأنه رفض «الاستحسان» - وهي قاعدة توائم الظروف الواقعية - فقال : «إن الاستحسان لا ضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق على الباطل»[٤] . كما ندد «بالاستصلاح» - الذي يضع في الاعتبار مصالح الأغلبية - لا لشيء إلا لأنه ليس له أصل شرعي[٥] . لذلك لم يقدر لمذهبه نوع من الرواج إلا عقب عصر الصحوة ، وإن مارس نفوذا باهتا في الأندلس حيث انتقل إليها على يد بقي بن مخلد[٦] ، وتواجدا هامشيا في المغرب[٧] . وبرغم فشل الشافعي في «الوساطة» ، إلا أنه أنجز نقلة منهجية في ميدان الفقه فإليه - وإلى الشيباني - يعزى فضل وضع علم «أصول الفقه»[٨] .

ومكمن فشل الشافعي - يعزى كما قلنا - في أن اجتهاده لم يواكب صحوة

(١) المصدر نفسه : ٢ : ٢١٩ .

(٢) يدل على ذلك تركته التي أشرنا إليها سلفا .

(٣) أدونيس : **الثابت والمتحول** : ٢ : ١٩ ط ، بيروت ١٩٧٧ .

(٤) **الأم** : ٧ : ٢٦٧ ط ، القاهرة ١٩٦٧ ، نقلا من أحمد أمين .

(٥) أدونيس : ٢ : ١٨ .

(٦) بروفنسال : ص ٤١ .

(٧) عن مذهب الشافعي في المغرب راجع : **الدباغ معالم الإيمان** : ٢ : ٢٠٢ ، ط ، تونس ١٣٢٠هـ .

(٨) **الفهرست** : ٢٠٤ . وتبرز هذه الأهمية في تعليق بعض الدارسين بأن «نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاليس إلى علم العقل» . أدونيس : ٢ : ١٤ .

البورجوازية ، أو على حد تعبير باحث معاصر[١] ، لأن الشافعي «يمثل لحظة التوتر بين عالم اكتمل وصار مغلقا ، وعالم يطمح إلى التفتح والبدء» .

غير أن «لحظة التوتر» تلك أسفرت عن إنجاز متواضع في ميدان التشريع يميل إلى «قوى التفتح» ، وهو ما أسفرت عنه جهود أبي يوسف القاضي . فاستمرار الصراع بين التيارين المتناقضين دون حسم ، وخطوة الشافعي على طريق «المصالحة» ، ومضي محمد بن الحسن الشيباني على الطريق نفسه قدما ، ثم إصرار الخلافة على احتواء النزاع وتبنيها مهمة عقد الاتفاق ، كل ذلك مهد الطريق لإنجاح محاولة أبي يوسف .

نفصل ذلك فنقول ، بأن استمرارية الصراع - دون حسم - بين البورجوازية والإقطاع ، وقناعة القوى الإقطاعية بأن المد البورجوازي لا يمكن مقاومته ، وفي الوقت عينه يقين القوى البورجوازية باستحالة تحويل الصحوة إلى «ثورة» ، كل ذلك أوجد نوعا من «المعايشة» أو على الأقل تجميد الوضع الراهن إلى حين . حيث حالت السلطة آنئذ دون جموح أي من التيارين ضمانا لاستمرارية سيطرتها[٢] . ترتب على ذلك كله تضييق دائرة الخلاف على المستوى الفكري ، بحيث أخذت الفروق تقل بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث[٣] . فمدرسة الرأي - كما سبق القول - لجأت إلى «الحيل» لتجاوز الأطر التي رسمتها السلطة في معالجة الأمور الحياتية . ومدرسة النص تطورت - إلى حد كبير - بفعل مقتضيات الواقع المتطور ، حتى إن مالكا جوز «الاستصلاح» وقال «بالاستحسان» في حدود[٤] .

وإذا كانت جهود الشافعي قد أخفقت لاتجاهه النصي ، فإن محمد بن الحسن الشيباني تقدم بفقهه خطوة على طريق المصالحة ، وأثمرت اجتهاداته في عقد وثام بين فقه الشافعي وفقه أبي حنيفة[٥] مع ميل أكثر إلى أبي حنيفة[٦] . وامتازت محاولته في هذا السبيل بالطابع الواقعي العملي ، حيث لعبت دورا هاما في تفريع المسائل من الأصول .

وثمة عامل على جانب كبير من الأهمية مهد للمصالحة ، وكتل جهود الفقهاء بمساندة الدولة لإنجازها ، وهو بروز خطر «البيروقراطية» ليهدد مصالح كافة القوى بما فيها السلطة . وقد سبقت معالجة هذه الظاهرة على المستوى الاقتصادي والسياسي ، وجهود السلطة في

---

(١) أدونيس : ٢ : ٢٩ : ٣٠ .

(٢) ولعل في موقف مالك وأبي حنيفة من مؤازرة حركات العلويين سياسيا ؛ ما ينم عن عدم رضي التيارين عن سياسة الخلافة .

(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ١٧٥ .

(٤) أقر مالك «الاستحسان في تضمين الصناع وثبوت الشفقة في بيع الثمار» . المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

(٥) المصدر نفسه ص ٢٠٤ .

(٦) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

كبح جماحها بالعزل والمصادرة . ونلمح أيضا إلى شكايات القوى الاجتماعية كافة من مفاسدها من طريق الفقهاء ، مالكية كانوا أم حنفية أم شافعية[١] .

بل إن محاولة أبي يوسف التي باركتها الخلافة وارتضاها الفقهاء[٢] كانت تدور حول محور أساسي ، وهو وقف هذا الخطر لصالح الدولة والمواطنين . لذلك اتسمت المحاولة بوضع الواقع العملي في الاعتبار الأول ، فلم يحفل أبويوسف بوضع قانون عام مكتمل من حيث الصبغة الفقهية ، بقدر عنايته باختيار أنجع الوسائل الإجرائية لعلاج المشكلات الحياتية - وهو ما صادف هوي السلطة «المتبرجزة» - بحيث يقدر لتلك الاجراءات أن تسري عمليا ، حيث فشلت الجهود الفقهية النظرية[٣] . لقد كان من الصعوبة بمكان الوصول إلى «قانون عام» يمكن تطبيقه في إمبراطورية مترامية الأطراف ، اختلف نبض التطور البورجوازي نسبيا بين أقاليمها ، فضلا عن تباين أوضاعها السياسية من حيث التبعية للخلافة المركزية أو الانفصال عنها .

إن مواجهة هذا الواقع - بمده البورجوازي المحدد - لن تتسنى بفعل «إديولوجي» الطبقة ، بقدر ما يمكن أن تتحقق على يد رجال عمليين ، خبروا شئون الإدارة وتمرسوا فيها ، وحازوا ثقة السلطة ، في الوقت نفسه ألموا إلماماً كافيا بالتيارات الفقهية التي أفرزها الواقع ، وانتقوا منها أنجع السبل لتقديم «حلول» إجرائية متسقة مع منظومة الواقع المعقد .

وقد توافرت تلك الصفات في شخص أبي يوسف قاضي قضاة الرشيد ، فأصبح على حد تعبير كاهن[٤] «صاحب مدرسة تميزت باهتمامها البالغ بالحياة العملية ، وعنايتها بحاجات الدولة في السعي إلى إيجاد التسويات اللازمة لتجنب كل تناقض مع الشرع الإسلامي» .

مصداق ذلك ولاء أبي يوسف للخلافة «المتبرجزة» ، إذ ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء - المهدي والهادي والرشيد - فوضع في اعتباره مصلحة الدولة فيما قدم من توجيهات .

---

(١) عن مفاسد البيروقراطية ، وخاصة عمال الخراج : راجع : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٩ .

(٢) لعل في اعتراف الخلافة بوجود ممثلين للمذاهب الأربعة في بغداد ما يشير إلى نجاح السلطة في القيام بدور هام **بصدد عقد** المصالحة . راجع : كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٦٩ .

(٣) ومصداق ذلك ، ما قاله كاهن معلقا على مذهب أبي حنيفة « . . . برغم انسجام المذهب من الناحية النظرية ، **وجرأته في** التجديد ، لم يكن ينطبق دائما على الأحوال المختلفة والمسائل المحسوسة » . ص ٦٨ . وإذا كان هذا شأن مذهب **أبي حنيفة** ؛ فكيف بمذهب مالك الذي لم يكن بوسعه تجاوز مواجهة مشكلات مجتمع بدائي كما سبق القول . أما مذهب **الشافعي فكان** يميل إلى التنظير أكثر من تقديم حلول لواقع متطور .

(٤) **تاريخ العرب والشعوب الاسلامية** ، ص ٦٨ .

ونشأته المتواضعة وسماعه على أبي حنيفة - الذي كان يمده بالمال - يعكس رغبة خالصة لديه في إقرار العدالة والميل لأهل الرأي[1] . واختلافه مع أبي حنيفة في بعض المسائل أو اتفاقه في البعض الآخر مع «المالكية المتطورة» ، جعل اجتهاده مقبولا لدى قطاع عريض من أهل الحديث[2] . ووقوفه موقف الموازنة بين السلطة والبورجوازية تتجلى في وعظه للرشيد في قوة وحزم من ناحية ، وابتكار «الحيل» لإخراج الدولة من مآزقها من ناحية أخرى[3] .

كانت جهود أبي يوسف - باختصار - من منطلق رغبة لديه في الجمع بين الدين والمنصب والجاه[4] . وقد صادفت هذه الرغبة قبولا من قوى الواقع كافة لإنجاز «مصالحة موقوتة» .

وكتاب «الخراج» الذي قدمه أبويوسف على شكل نصائح للرشيد ، ترجمة عملية لمتطلبات المصالحة في أساسها الاقتصادي ، فهو - بامتياز - بحث رائع في الموارد الاقتصادية والجبايات وشئونها ، ومقترحات إصلاحها ، بما يرضي الدولة والرعية . ولا غرو فقد تنوعت مصادره ، فأفاد من كافة الاتجاهات الفقهية النظرية في وضع حلول عملية أدرك - بحكم خبرته الإدارية - إمكانية سريانها وتطبيقها . فقد روي عن «الكوفيين» وعن «أهل المدينة» وعن أبي حنيفة ومالك والليث وغيرهم ، بحيث يظهر في الكتاب أثر العقل والنقل معا[5] . والمهم في الأمر أن الخلافة أخذت بمعظم هذه النصائح في سياستها الاقتصادية ، الأمر الذي جعل من أبي يوسف «جنديا مجهولا» وقف من وراء حالة الانتعاش الاقتصادي والرخاء المادي التي عمت الولايات التابعة للخلافة .

وعلى الصعيد النظري كان رائدا لمدرسة ظلت قائمة من بعده طالما بقيت الخلافة «المتبرجزة» ، فكان من أعلامها محمد بن الحسن وزمر . وظلت تتطور بتطور الواقع المتطور ، وخاصة منذ خلافة المأمون ، حيث بلغ المد البورجوازي ذروته . فأخذت تنهل من فقه أبي حنيفة لتساير أوج «الصحوة البورجوازية» . ولا غرو فقد وصل أعلام المعتزلة - التجار - إلى السلطة فتبنوا وجهة نظرها في الفقه والتشريع .

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ١٩٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .

ومن أعلام تلك المرحلة محمد بن شجاع الثلجي المعتزلي ، الذي وصفه ابن النديم[1] . بقوله « . . . ففتق فقه أبي حنيفة واحتج له وأظهر علله وقواه بالحديث ، وحلاه في الصدور» .

هكذا عبر مسار تطور الحركة الفقهية التشريعية تعبيرا واضحا عن سوسيولوجية الفكر ، بحيث وجدت التيارات المختلفة وفقا لواقع اجتماعي معقد ، وعبرت خلافاتها عن صراع قواه الطبقية ، وانتهت النتائج إلى ترجيح التيار الليبرالى المعبر عن سيادة البورجوازية .

واستنادا إلى مقولتي وحدة التطور ووحدة المعرفة ، لم تخرج الدراسات اللغوية والأدبية في عصر الصحوة عن إطار المنظومة السائدة . فإلى الصحوة تعزى نشأة تلك المعارف ووضع قواعدها وإرساء مناهجها . وسنلاحظ ارتباط النشأة بظاهرة التدوين والتصنيف ، كما عبر الخلاف بين اللغويين والنحاة في وضع القواعد والأحكام وصياغة المناهج عن الصراع الطبقي . وأسفرت النتائج عن نوع من التقارب والمزج بين الاتجاه النصي والاتجاه الليبرالى ، مع رجحان الاتجاه الأخير في الصيغة الجديدة التي تبنتها مدرسة بغداد ذات الطابع الرسمي .

ثمة دوافع أدت إلى نشأة دراسات اللغة والنحو ، كلها ترتبت على تطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عصر الصحوة البورجوازية . فإبانها تمت عملية المزج بين عناصر وعصبيات وطوائف المجتمع الإسلامي ، كذا بين تراثه الأصيل والموروث . وبفضل الصحوة كذلك أنجزت حلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية . وبرزت مشكلات ثقافية تضافرت الجهود على مواجهتها ولو بشكل موقت . ومن أهم هذه المشكلات ما تعلق بلغة التعبير[2] عن الثقافة ، أي اللغة العربية بقواعدها وآدابها .

وكي تفي اللغة العربية بمهامها الصعبة الجديدة ، باعتبارها لغة الثقافة ، كان من الضروري التماس حلول للمشكلات الطارئة التي واجهتها . ولعل من أهم هذه المشكلات تباين أساليب التعبير حتى بين العناصر العربية نفسها ، إذ أن الهجرات العربية التي صاحبت عمليات الفتوح السريعة نقلت إلى البلاد المفتوحة لهجات تختلف باختلاف القبائل المهاجرة . وفي الحقبة السابقة إرتبط بقاء مشكلة التعبير اللغوي بوجود التجزئة الإقطاعية ، فلما سادت البورجوازية ، دعت الحاجة إلى وضع قواعد لغة موحدة تتمشى مع شمولية

---

(١) الفهرست ، ص ٢٠٦ .

(٢) أورد الأستاذ أحمد أمين أسبابا متعددة لمشكلات اللغة العربية . وفي اعتقادنا أنها جميعا ترد لأصل واحد ، وهو عدم قدرتها - بحالتها السابقة على عصر الصحوة - على التعبير عن النهضة الثقافية التي أفرزتها الصحوة .

النمط الجديد .

وبفضل الصحوة أيضا ، فتح المجال للموالى كي يشاركوا في العمل السياسي إلى جانب النشاط الاقتصادي والثقافي ، وكانوا رغم تعريبهم غير قادرين على تشرب لغة العرب ، فشاع «اللحن»[1] ، وفشا بدرجة أوجبت إقرار أصول وقواعد العربية .

كما أفرزت الصحوة البورجوازية قيما سلوكية ومعان لم تكن موجودة سلفا ، فضلا عن مصطلحات جديدة نتيجة ترجمة تراث الأوائل ، وكان على العربية أن تحتوي كل ذلك وفق قواعد وضوابط ، وأن يطوع أسلوب التعبير ليفي بمتطلبات الحياة العملية . كل ذلك دفع علماء اللغة إلى بذل جهود مضنية لجمع التراث اللغوي ووضع قواعد نحوه وصرفه .

وكسائر العلوم الأخرى ، بدأت مرحلة جمع مفردات العربية وتدوينها وتحديد معانيها ومراميها ، وكالعادة مهدت الصحوة البورجوازية السبيل في هذا الصدد بفعل «الرحلة في طلب العلم» ، واتساع دائرة المعارف في العلوم الأخرى . إذ تنوعت مصادر جمع المفردات ، فمنها القرآن الكريم والشعر ، ومنها مواطن القبائل العربية الأولى في البوادي . وفي كل الحالات ظهرت فعالية الصحوة وما أسفرت عنه من نقلة ثقافية شاملة ، فقد أفاد النحاة واللغويون من تطور علوم التفسير والحديث والتاريخ ، سواء في الألفاظ ومدلولاتها ، أو في المنهج النقدي الذي اعتمدته هذه العلوم التي أفادت بدورها من المنطق الأرسطي .

وما يهمنا في هذا الصدد أن الخلاف في طرائق الجمع والتصنيف عكس - كما هو الحال بصدد العلوم الأخرى - صورة من صور الصراع الاجتماعي ، فقد عول البعض على «التوثيق» بوضع معيار السند والأثر في المحل الأول ، بينما اعتمد الآخرون أسلوب المفاضلة وفقا لدرجة تداول اللفظ وسريانه ، وأيضا اتساق اللفظ مع القياس النحوي والصرفي .

وبرغم ما شاب عملية الجمع والتبويب من نقائص ، بسبب التصحيف وتزييف الروايات ووضع الشعراء ، أو بسبب كثرة المترادفات وعدم التحديد الدقيق لمدلولاتها ، أو

(١) شاعت هذه الظاهرة في جميع أرجاء «دار الإسلام» وكانت في الغرب أكثر شيوعا ، إذ أن تعريب البربر كان لا يزال محدودا .راجع : Marcais, W: Comment L'Afrique du Nord a ete Arabisee. **Annales de I'institut d'etudes Orientales**,1938. T.4, P.3.

وفي الأندلس اختلطت العربية بالدارجة المعروفة باسم «الرومانس» ، فدعت الحاجة إلى جمع مفردات العربية وتصنيف المعاجم واستنباط قواعد النحو في الغرب كما هو الحال في الشرق ، ما يؤكد وحدة التطور في العالم الإسلامي برمته .أنظر في هذا الصدد :أحمد بدر :المرجع السابق, ص ١٨٣ .

الإشتباه في تحديد معاني الألفاظ الاصطلاحية المعربة نتيجة الترجمة ، برغم ذلك كله ، أنجز علماء اللغة ونحاتها عملا هائلا يتمشى مع النهضة الثقافية في هذا العصر .

إن تواضع العلماء على وضع قواعد - ولو متنوعة - في جمع مفردات العربية ، ثم تصنيف معاجم تحوي هذه المفردات على نمط يمكن من الرجوع إليها في البحث عن معاني الألفاظ - وهو ما قام به الخليل بن أحمد في كتابه «العين» - كان تعبيرا صادقا عن تأثير الصحوة في مجال اللغة . ولا غرو فقد وصف عمل الخليل بأنه «طفرة في التفكير قبل زمانها»[١] . لكننا نعتقد أن الخليل وإنجازه ابن زمنه ، زمن الصحوة البورجوازية .

وتلت مرحلة الجمع والتبويب مرحلة وضع قواعد اللغة ، فظهر علم النحو ، ومهمته الخروج من الجزئيات بإطار كلي يجمعها ، تخضع له المفردات في الأحكام . وفي هذا الصدد لعب المنطق الأرسطي دورا محوريا ، وهو أيضا من معطيات الصحوة البورجوازية .

وعكست درجة اعتماد النحاة على القياس ، واختلافهم ما بين معارض ومحبذ ، خلافا متواترا في سائر العلوم الأخرى بين أهل النص وأهل الرأي ، وهو يعكس صراعا سوسيولوجيا بين مفكري الإقطاع ومفكري البورجوازية [٢] . كان الأصمعي على سبيل المثال متشددا واقفا عند النص اللغوي معارضا للقياس ، بينما كان الخليل قياسا . وانحياز النقاد إلى الخليل يعكس كذلك سيادة الليبرالية ، فقال ابن جني[٣] إن الخليل «كان سيد قومه ، وكاشف قناع القياس في علمه» ، أما الأصمعي «فمعروف بقلة ابتعاثه في النظر وتوفره على ما يروي ويحفظ .» وفي النهاية ، وقع القياس فعلا وأثر في اللغة والنحو تأثيرا كبيرا ، بشهادة باحث متمكن[٤] .

لم يقف الخلاف عند حد أشخاص كالخليل والأصمعي ، بل تبلور في ظاهرة عامة أفرزت مدرستين متصارعتين ، مدرسة البصرة باتجاهها الليبرالى ، ومدرسة الكوفة باتجاهها النصي الأثرى[٥] . وقد بلغ الاتجاه الأول مداه بفضل سيبويه الذي اعتمد «القياس والعلل» ، واستعمله في مهارة وكثرة ، فهو يولد من الشيء أشياء ، ويعلل ويقيس[٦] . ومهما قيل عن

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام : ٢ : ٢٠٧ .

(٢) ولا غرو فقد كان الأصمعي من أصحاب الضياع على عكس الخليل الذي «اكتفى في حياته بالقليل من العيش» .أنظر : ضحى الإسلام : ٢ : ٢٩٠ .

(٣) الخصائص : ١ : ٣٦٦ ، نقلا عن ضحى الإسلام : ٢ : ٢٧٩ .

(٤) راجع : أحمد أمين : المصدر نفسه ص ٢٨١ .

(٥) عن مزيد من المعلومات : راجع أدونيس : ٢ : ١٥٧ وما بعدها .

(٦) ضحى الإسلام : ٢ : ٢٩٢ .

تأثر مدرسة البصرة بأرسطو ، فان أرسطو وعلمه لقيا رواجا من جانب التيار البورجوازي الليبرالي[١] . ذلك أن الهللينية طوعت ووظفت في الصراع الفكري الإسلامي ، فبينما انحازت الليبرالية إلى أرسطو ، مال النصيون إلى افلاطون ، وسيظهر ذلك بشكل واضح في علم الكلام والفلسفة .

أما مدرسة الكوفة - ومن أعلامها الرواس والكسائي والفراء - فقد تبنت اتجاه النص والأثر في مجال اللغة ، أي احترام كل ما جاء عن العرب واعتماده حتى لو لم ينطبق على القواعد العامة ، بل جعلوا من الشاذ أساسا لوضع قاعدة عامة[٢] .

وكما حدث بالنسبة للفقه والعلوم الدينية كافة ، من وقوع تقارب والتقاء بين التيارات المتناقضة ، تحت تأثير طبيعة التطور الاقتصادي والاجتماعي ، فقد شهد ميدان اللغة «المصالحة» نفسها على أساس ترجيح الليبرالية .

ففي مدرسة بغداد وعلى يد نحاتها جرت المصالحة تحت إشراف الخلافة ، إذ نسجت صيغة «منتخبة»[٣] نهلت من فكر مدرسة البصرة دون أن تسقط الفكر الكوفي من الاعتبار ، وهو ما عبر عنه كاهن[٤] بقوله «وحدت مدرسة بغداد ما توصلت إليه مدرستا الكوفة والبصرة من نتائج» .

ويعتبر ابن قتيبة ممثلا لذلك الاتجاه «المولد» ، إذ ذكر ابن النديم[٥] «كان ابن قتيبة يغلو في البصريين ، إلا أنه خلط المذهبين ، وحكى في كتبه عن الكوفيين» . وقد سرى أصداء هذا الاتجاه في الغرب الإسلامي فعبر عنها ابن عبدربه في «عقده» ، حيث حذا فيه حذو ابن قتيبة «في عيون الأخبار»[٦] ، ما يؤكد سيولة التطور الثقافي في العالم الإسلامي برمته ، ويدحض القول الشائع بوضع ثقافي خاص في الغرب مغاير للثقافة الشرقية .

وفي النهاية أسفرت «المصالحة» عن «هدنة» موقتة بين الليبراليين والنصيين ، من

---

(١) ضحى الاسلام ٢٩٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ .
(٤) ص ١٠٤ .
(٥) الفهرست ، ص ٧٧ .
(٦) بروفنسال : ص ٥٤ .ويضيف بروفنسال ، أن دور الأندلس في هذا الصدد يقف في الصف الأول بين أقطار العالم الإسلامي ، سواء في وضع أصول اللغة أو شرح الآثار الشرقية ، ومن أهم اعلامه أبو حيان اللغوي الشهير ، الذي برع في «فقه اللغة» بفضل إجادته العربية والتركية والفارسية والحبشية . المصدر نفسه : ص ٥٢ ، ٥٤ .

مظاهرها توقف الخصومة بين أعلام الاتجاهين ، كما هو الحال بين المبرد البصري وثعلب الكوفي ، وقد كان «بينهما من المفاخرة والمنافرة الشيء الكثير»[(١)] .

وما قيل عن اللغة والنحو ينسحب كذلك على الأدب شعرا ونثرا ، معنى ومبنى بل نقدا أيضا ؛ فالمقولة الثابتة بأن آداب أي عصر مرآة صادقة تعكس أحواله ، تنطبق تمام الانطباق على هذا العصر الذي نحن بصدده ، عصر الصحوة البورجوازية ، فإلى أي مدى يمكن إثبات سوسيولوجيا الأدب آنئذ[(٢)] .

إن أولى قسمات تأثيرات الصحوة البورجوازية على الشعر ، ما حدث من جمعه وتدوينه ووضع قواعد عروضه . وقد جرى الجمع على أساس «الاختيار» كما هو الحال بالنسبة للمفضليات والأصمعيات ، أو الحصر ، كجمهرة أشعار العرب وغيرها . وإلى الخليل بن أحمد يعزى فضل محاولة الحصر الكامل «فكان أول من حصر شعر العرب»[(٣)] ، وأهم منه وضع عروضه . يقول ابن النديم[(٤)] «إن الخليل أول من استخرج العروض وحصن به أشعار العرب» . ومعلوم أن الإنجازين معا من حسنات الصحوة ، ومظهر من مظاهرها في حقل الثقافة .

ولما كان الشعر عملا إبداعيا قوامه التجربة الذاتية ، فإن قرائح الشعراء وتجاربهم تتشكل من نسيج الواقع الاجتماعي . والوقوف على قواعد الإبداع لا يتم بالتنقيب في دخائل المبدعين[(٥)] بقدر البحث في العوامل الخارجية التي تحرك عبقرياتهم الإبداعية . فليس جزافا أن يقرن «بعصر الصحوة» ذلك التجاوز الهائل للمفاهيم الكلاسيكية في بناء القصيدة ، ومن العبث تصور النقلة في معايير تقييم الشعر كما لو كانت من فراغ ، ناهيك بالتجديد في معاني الشعر ولغته وأغراضه وأهدافه . إن ذلك كله لم يحدث بمعزل عن طبيعة التطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أنجزته الصحوة البورجوازية ، كما وأن الصراع بين القديم والجديد - الثابت والمتحول بلغة أدونيس - كان يعكس صراعا تحتيا طالما ألححنا عليه .

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣١٢ .

(٢) ثمة دراسات هامة لآداب العصر العباسي أنجزها دارسون متخصصون ، لعل من أهمها دراسة الدكتور عزالدين اسماعيل بعنوان «في الأدب العباسي» ، وكذا دراسة الشاعر المعاصر ادونيس عن «**الثابت والمتحول**» ، ويغلب على الدراسة **الأولى** طابع التفسير النفسي ، والثانية التفسير «الفينومينولوجي» .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٧٥ .

(٤) **الفهرست** ، ص ٢ .

(٥) لعل من أشهر رواد أصحاب هذا الاتجاه الدكتور مصطفى سويف .

وقد لخص باحث معاصر مظاهر تأثيرات الصحوة في الشعر «فعدد منها الغوص وراء المعاني ، والانفراد بمذهب مخترع ، كذلك الاقتران بالعلم والثقافة بعامة ، والمزج بين الألفاظ العربية والمعاني الفلسفية باستخدام اللغة استخداما جديدا يؤدي إلى اقتران الكلمات اقترانا غير مألوف ، ما يبعد باللغة عن صيغها القديمة ومجراها العادي»[1] .

ويعزى الفضل في هذا التحول إلى نخبة من الشعراء المجددين من أمثال أبي تمام وأبي نواس وبشار بن برد وأبي العتاهية وغيرهم من الشعراء ، وخاصة شعراء الفرق . ولن نسترسل طويلا في هذا الموضوع الذي يدخل في صميم عمل النقاد ، ونكتفي بذكر إشارات تبرهن سوسيولوجيا الشعر .

فأبو تمام مثلا أقام هيكلا جديدا للقصيدة العربية قوامه الوحدة العضوية ، كما صاغ أوزانا مغايرة لأوزان المعلقات[2] . وعلى يديه تمت النقلة من الاهتمام بالمظهر إلى الجوهر[3] .

أما أبو نواس فعبر عن «الصحوة المدينية»[4] . حين رفض القيم والمعايير «البدوية» الجاهلية ، ورسم صورة حية بالكلمات مطابقا بين الحياة والشعر[5] . وفي الدرب نفسه مضى بشار ليعصف بالأصول الشعرية القديمة[6] . ويفضل أبي العتاهية بسطت لغة الشعر واتخذت طابعا «شعبيا» ، حيث قام بمحاولة رائدة حين تناول كلام العامة في الأسواق وصاغه شعرا موزونا مقفى[7] . وقد نبه العلامة «بروفنسال»[8] إلى ما قام به الشاعر الأندلسي يحيىٰ الغزال من تجديدات في هذا الصدد تستحق الدراسة .

ويديهي أن تقترن النقلة «التجديدية» في المبنى الشعري بتطور مماثل في المعاني والأغراض . وبطبيعة الحال ارتبط التجديد بالتطور الاجتماعي الذي تمثل في الصحوة . فمثلا ليس جزافا أن يوجد تياران ، أحدهما هزلي ماجن عبر عنه شعراء من أمثال أبي نواس وبشار ، وآخر زهدي جاد متعفف ، وجد متنفسه في أبي العتاهية والعباس بن الأحنف . وإذا كانت قصائد ابن المعتز الملحمية تنطوي على نزعات أرستقراطية ، فإن أشعار ابن الرومي

---

(١) أدونيس : ٢ : ٢٠٣ .

(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٢ .

(٣) عن مزيد من المعلومات : راجع : ادونيس : ٢ : ١١٦ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .

(٧) **الأغاني** : ٤ : ٣٩ ط ، دار الكتب ، القاهرة .

(٨) حضارة العرب في الأندلس ، ص ٥٠ .

عكست معاناة الطبقات الكادحة . وغير ابن الرومي وجد شعراء عبروا عن مفاسد «البيروقراطية» - التي تطاولت في هذا العصر - من أمثال سعيد بن عفير والمعلى الطائي اللذين صوبا سهام «هجائياتهما» نحو الجائرين من الولاة والعمال[1] . وعلى النقيض تغنى البعض الآخر بمآثر ذوى الإصلاح وحسني السيرة من هؤلاء الولاة والعمال[2] .

أما شعراء الفرق فقد تبنوا «إديولوجيات» فرقهم ، فحيث وجد شعراء تبنوا قضية «البيت العباسي» - مثل مروان بن أبي حفصة - وجد آخرون يساندون الشيعة كدعبل الخزاعي والسيد الحميري ، بينما أنطوي شعر الخوارج في الغالب الأعم على «النضالية» ، وشجب الظلم والتطلع إلى تحقيق العدالة[3] . وجنح شعراء المعتزلة نحو المعاني الفلسفية ، وأفادوا من دائرة ثقافتهم الموسوعية الرحبة[4] .

وفي حقل النثر الأدبي يتجلى الأساس الاجتماعي واضحا ، فشهد عصر الصحوة صراعا بين تيارين أساسين ، تيار «رسمي» بيروقراطي إقطاعي يمثله «أدب الكتاب» ، وتيار بورجوازي وشعبي عبر عنه الجاحظ وبعض الأدباء «الظرفاء» من سكان الثغور ورواة القصص والآداب الشعبية .

ويتسم طابع التيار الأول - الذي وضع أصوله عبدالحميد[5] - واقتفاه من جاء بعده من الكتاب - بالاهتمام بالبلاغة والحذلقة في التعبير كالمبالغة في استخدام البيان والبديع ، بما يستوجبه ضرورة التأهيل لتقلد مناصب الكتابة في الدواوين[6] . لذلك راج هذا الاسلوب في دائرة محدودة - البيروقراطية - وعجز عن التأثير والذيوع في لغة الثقافة والفكر[7] .

---

(١) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) كما فعل ربيعة الرقي حين تغنى بمآثر يزيد بن حاتم والي القيروان .أنظر : الرقيق ص ١٠٥ .

(٣) مصداق ذلك رجز الوليد الشاري حيث قال مندداً ببني العباس :

أنا الوليد بن طريف الشاري قسورة لا يصطلي بناري جوركم أخرجني من داري

ولم نعثر على شعر سياسي ذي بال في المغرب - رغم سيادة المذهب الخارجي على كثير من أقاليمه - وهذا لا يعني انعدام مثل هذا الشعر ؛ إنما يفسر بإهمال تراث الحركة الخارجية من ناحية ، وتأخر التدوين نسبيا من ناحية أخرى .

(٤) راجع في هذا الصدد ، الفصل الذي سطره الدكتور عز الدين اسماعيل في كتابه : «في الأدب العباسي» . وتنطبق المقولة السابقة نفسها عن شعر **الخوارج** على شعر الاعتزال في المغرب .

(٥) يؤكد هذا الطابع وصية عبدالحميد للكتاب بقوله «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صنوف الآداب ، وتفقهوا في الدين ، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية ، فإنها ثقاف لسانكم ، ثم أجيدوا الخط فإنه حلية كتابتكم ، وارووا الأشعار واعرفوا غريبها ومعانيها ، وأيام العرب والعجم وأحاديثها وسيرها» .أنظر : أحمد الحوفي : **أدب السياسة في العصر الأموي** ط . القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ٤٣٩ .

(٦) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٠١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

أما التيار المضاد ، فقد مثله الجاحظ المعتزلي . ومن خصائصه الاحتفال بالمعاني أكثر من البلاغة اللفظية . ولا يخفي ثقافته الموسوعية المعبرة عن قيم الصحوة البورجوازية ، فقد تطلع الجاحظ وأمثاله لترسيخ هذه القيم لدى جماهير المثقفين الذين ازدادت أعدادهم وحماسهم لطلب العلم كما سبق القول ، كما تصدى لمهاجمة أدب الكتاب في رسائل مشهورة ، ذم فيها ثقافتهم ودعاويهم وضيق أفقهم . ولا غرو ، فقد نجح الجاحظ في تعليم الجيل الجديد من الكتاب كيف يوسعون آفاق معارفهم ويعربون الموضوعات والأساليب النثرية الجديدة .

ومن يطالع رسائله «الفكهة» السلسة ، يدرك كيف استطاع أن يعطي للنثر الفني طابعا شعبيا[1] . فكتابه «البيان والتبيين» استهدف حربا على أدب البيروقراطية بنزعاته المتعالية المتغطرسة ، ودعوة مدروسة لاستحثاث مثقفي العصر على الإقبال على طلب العلم ، دون تعصب شعوبي أو طائفي أو ديني . وفي البخلاء نقد لاذع لمفاسد الارستقراطية . وفي رسائله الكثيرة عن التجارة والتجار تعبير عن القوى الجديدة التي أفرزتها الصحوة . لذلك ، فلا مبالغة البتة حين شبهه كاهن[2] بأدباء عصر النهضة الأوروبية .

وأخيرا نشير إلى إفراز الصحوة أدبا جديدا يمزج بين النثر والشعر في أسلوب «شعبي» سلس ألا وهو «الأدب الشعبي» . ذلك النوع من الأدب الذي تبناه الأدباء الظرفاء لتحقيق «الإمتاع والمؤانسة» لجماهير الشعب ، بتقديم قصص خيالي روائي يخفف من أعباء العمل وتعب الحياة ، كما هو الحال بالنسبة لقصص «ألف ليلة وليلة» ، ويغرس القيم والفضائل الإنسانية النبيلة ، كالفداء والفروسية والجهاد ، وهو ما يظهر في الأدب الشعبي الذي يدور حول بطولات فرسان الثغور[3] .

وانطلاقا من ذيوع آلية «الموازنة» على الصعيد الثقافي ، نلاحظ أن نثر ابن قتيبة يمثل محاولة للتوفيق بين أسلوب الكتاب الرسمي المصطنع ، والأساليب التي تبنتها إنتليجينسيا البرجوازية .

وبالمثل عكس النقد الأدبي حجم الصحوة البورجوازية ودرجة فعاليتها ؛ فهو من ناحية

---

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٩٣ .

(٢) ص ١٠٣ .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٤ = هذا في الوقت الذي يعول فيه أصحاب الاتجاه المضاد على الترويج في أدبهم لمثالب الاستسلام والخنوع والتهتك ، ولدينا نص في هذا الصدد على جانب كبير من الأهمية ، ذكر ابن القوطية أن «أحد وزراء الأمير محمد الأندلسي مر على رهائن من بني قسي ينشدونه شعر عنترة ، فقال لبعض أعوانه : آتني بالمؤدب ، فلما أتاه قال : تعمد إلى شياطين قد شجا الخلفاء بهم فترويهم الشعر الذي يزيدهم بصيرة في الشجاعة ، كف عن هذا ولا ترويهم إلا خمريات الحسن بن هانئ وشبيهها من الأهزال .» ابن القوطية : ص ١١٢ .

لم يواكب «النقلة» الإبداعية ، حين استند في معاييره على أسس اخلاقية[١] بعضها موروث عن الإقطاعية ، لكنه من ناحية أخرى مال لمساندة اتجاهات الإبداع والتجديد . مصداق ذلك تأييد معظم النقاد لبشار وأبي تمام ومن نحا نحوهما . كما فعل الصوفي والحسن بن وهب وعون بن محمد وابن قتيبة[٢] . وإن كان الأخير - كما سبق القول - يؤثر «موقف الوسط» ، ففي مقدمة كتابه «الشعر والشعراء» يقول : « . . . ولا نظرت إلى المتقدمة (النصيين) منهم بعين الجلالة لتقدمه ، ولا المتأخر منهم (المجددين) بعين الاحتقار لتأخره ، بل نظرت بعين العدل على الفريقين ، وأعطيت كلا حظه ، ووفرت عليه حقه[٣] .» هذا الموقف يؤكد في اختصار أن النقد اقتصر على قبول «المحدث» ، لكنه لم يكتشف معنى التحول الذي حققه أو طمح إليه[٤] .

وبديهي أن تنعكس الصحوة البورجوازية على الفن الإسلامي ، ولن نخوض في هذا الموضوع إلا بالقدر الذي يكشف عما يمكن أن نصطلح عليه تجاوزا «بفكر فني» مرتبط بالواقع الاجتماعي ، أو بعبارة أخرى ابستومولوجيا الفن المنبثق من طبيعة التطور ، والمعبر عنه في الوقت نفسه ، وقد كان كذلك بالفعل بشهادة باحث معاصر[٥] .

معلوم أن الصحوة البورجوازية كانت ذات طابع مديني خالص ، فلم تختط في تاريخ الإسلام مدن على درجة من الكثرة والعمران ، بمثل ما شيد في هذا العصر شرقا وغربا ، وأطلال ما بقي من هذه المدن بعمائرها ونقوشها وزخارفها قمينة بإثبات ارتباط الفن بالطبقات .

فبلاطات الخلفاء والأمراء وقصور البيروقراطية الإقطاعية ، اختصت بخصائص مميزة من حيث نمط عمارتها ، وطرز نقوشها وزخارفها ، وما اقتنته من أثاث وكماليات . يشهد على ذلك ما كشف عنه المتخصصون من سيادة طراز عرف بالطراز العباسي ، جرى النهج على منواله في عمائر الخلفاء والوزراء والأمراء في العالم الإسلامي شرقا وغربا .

صحيح أن هذا النمط تأثر في رحلته غربا إلى القيروان وقرطبة ببصمات الطابع المحلي ،

---

(١) أدونيس : ٢ : ١١٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .
(٥) أنظر : كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٣٤ .

لكنه لم يفقد خصائصه الجوهرية[١] . وقد انتهت أبحاث هنري تيراس[٢] إلى غزو «النمط العباسي» بلاطات أمراء تاهرت وسجلماسة وفاس ، ولكنه بالغ في تقدير المؤثرات الإقليمية التي - على حد قوله - ميزت خصائصه في كل منها . والحقيقة أنه من الصعب أن يتميز المرء تلك المؤثرات - سواء أكانت بيزنطية أم قوطية أم بربرية - لأن النمط العباسي كان متباينا كذلك في الولايات الشرقية ، فهو مزيج من معطيات الواقع وموروث الفن الساساني والبيزنطي .

ومن قرائن سيادة النمط العباسي - شرقا وغربا - شيوع الزخرفة بالخط الكوفي[٣] في عمائر الغرب ، وازدهار بعض أشكالها الغربية بصورة جعلتها تتفوق على نظائرها في الوطن الأم . وإن كان لذلك من تفسير ، فليس إلا ازدياد فعالية القوى البورجوازية في الغرب عنها في الشرق ، الأمر الذي حرر الفن من كثير من قيوده .

ولطالما حاول الفن البورجوازي التحايل لتجاوز تلك القيود - التي حرمت النحت على سبيل المثال - فلجأ الفنانون إلى «التجريد» أحيانا ، أو استخدام النباتات ورسوم الحيوانات في التشكيل أحيانا أخرى .

والمؤسسات العمائرية ، التي شيدتها البورجوازية من قصور ومساجد وحمامات وسبل . . . الخ . كانت في الغرب تضاهي نظائرها في الشرق من حيث الجودة والإتقان والزخرفة ، وذلك بشهادة الرحالة المشارقة . يقول ابن حوقل[٤] بأن أبنية سجلماسة كانت شبيهة بأبنية الكوفة ، ويصف المقدسي[٥] عمائر تاهرت ؛ فلا يميز بينها وبين نظيرتها في إيران ، وينتهي جورج مارسيه[٦] إلى أن حركة التجارة بين الشرق والغرب ، وقيام القيروان بدور الوسيط ، جعل من مباني الطبقة الوسطى ومنشآتها - فضلا عن المؤسسات[٧] الدينية

---

(١) أنظر : زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، ط القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٣ .

(٢) **L'Art Hispano- Mauresque**. P.400

(٣) البكري : **المغرب** ، ص ١٣٠ . إن رحلة الموسيقي الفنان زرياب من بغداد إلى القيروان ، واستقراره في قرطبة ، دليل على سيولة الفن الإسلامي . ونظرا لتنامي المد البورجوازي في الغرب بدرجة أكبر مما كان عليها شرقا ، أتيح لزرياب مزيد من الابداع ، حيث بز أستاذه إسحق الموصلي في الموسيقى ، فضلا عن ابتكاراته في مجال تقنيتها ومن مآثره في هذا الصدد إضافة وترين لآلة العود ، فأصبحت أوتاره خمسة بدلا من ثلاثة . أنظر : بروفنسال : ص ٤٥ . وليس أدل على تأثير الصحوة في فن الموسيقي بشكل عام من نجاح الخليل بن أحمد في وضع أصول علمية لهذا الفن . أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٢٩٠ .

(٤) **المسالك والممالك** ، ليدن ١٩٧٣ ، ص ٦٥ .

(٥) **أحسن التقاسيم** ، ليدن ١٩٠٩ ، ص ٢١٩ ، محمود اسماعيل ، **الخوارج** ، ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(٦) **La Berberie Musulmane et L'Orient** , Paris, 1964, P.116.

(٧) يؤكد بروفنسال هذه الحقيقة حين قال «المسجد الجامع في قرطبة خضع لمؤثرات عراقية لايمكن إنكارها» . **حضارة الأندلس** ، ص ٥٨ .

- دليلا على سيولة الفن الإسلامي .

ويمكن الوقوف على مزيد من تأثيرات الصحوة البورجوازية في الفن ، في حقيقة تكريس جزء كبير من النشاط الفني لخدمة أغراض عملية ، بحيث يمكن اعتباره صنعة من الصناعات . يشهد على ذلك البصمات الفنية التي طبعت صناعة الخزف المعدني[1] والأثاث المنزلي والأواني وأدوات المنزل وغيرها من الصناعات التي اصطلح على تسميتها لهذا السبب «الفنون الصغرى» .

هكذا أسهمت الصحوة في خلق نوع من الذوق الفني لدى طوائف الحرفيين ، ترجم إلى مهارات في أيدي الصناع ، التي أنتجت وسائل الترف والكماليات لمتعة الطبقات الأرستقراطية ، في الوقت نفسه الذي عاش فيه هؤلاء «الجنود المجهولون» في مساكن أشبه بالأكواخ خالية من أية بصمات فنية[2] .

والخلاصة - أن الفن الإسلامي تأثر بمعطيات عصر الصحوة من حيث «تقنيته» و«طبقيته» و«حياتيته» .

أما عن الفكر الفلسفي فيمكن تعقبه فيما قدمه علماء الكلام من آراء في الميتافيزيقا والقيم والأخلاق ، مهدت للفلسفة الإسلامية التي مثلها في عصر الصحوة الكندي ، الفيلسوف العربي الأول .

ومن العبث أن تبحث عن فكر فلسفي مضاد يعبر عن الإقطاعية سواء إبان الصحوة أو بعدها ، فما قدمه الأشعري ومدرسته ، وكذا الغزالى من أفكار تنبو عن أن تكون فلسفة - فيما نعتقد - لانطلاقها من «مصادرات لاهوتية» .

حقيقة أن المعتزلة والفلاسفة - الذين عبروا عن الفكر البورجوازي - لم يتحرروا تماما من «الأرضية» الدينية في منطلقاتهم الفلسفية ، بل ظلت تلك الأرضية تمارس فعاليات - بصورة أو بأخرى - لتحول دون تقديم منظومات فلسفية متسقة . إلا أن حصاد إنجازاتهم في النهاية هي التي أقامت ما يسمى بالفلسفة الإسلامية . وسنلاحظ أن بصمات اللاهوت على الفكر الفلسفي الإسلامي نتيجة منطقية لعدم قيام الثورة البورجوازية الكاملة ، وسيكون

---

(١) تفوقت هذه الصناعة في الغرب برغم أصولها الشرقية ، حتى كان الخزف الأغلبي يبزخزف سامرا ، كما أن زخرفته بمناظر مستمدة من الحياة العملية كمناظر الصيد ، وحفلات الموسيقى ، وأنواع الطيور ، تنم عن تأثيرات الواقع في الفن .راجع : بروفنسال : ص٥٨ ، ٥٩ .

(٢) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٣١ .

لذلك تأثيره في تباين مواقف المتكلمة والفلاسفة ، بحيث شكل الموقف من الدين مظهرا من مظاهر الصراع وأرضيته .

وحيث عجزت الإقطاعية - في مرحلة الصحوة - عن تقديم بدائل كلامية تقابل الاعتزال - اللهم إلا المصادرة والرفض لمجرد الخوض في «الكلام» ، باعتباره بدعا - فإن سطوة الإقطاع في الحقبة التالية أفرزت محاولة «مائعة» قام بها الاشعري لتنظير السنة ، وتبرير الواقع الإقطاعي السائد .

وقد أتاح صمت النصيين وأهل الأثر إبان الصحوة فرصة لظهور تيار آخر انطوى على رؤية شاملة للكون ، ألا وهو «التصوف المفلسف» ، وإن كره مؤرخو الفلسفة[1] الاعتراف باشتمال التصوف على أي نتاج فكري فلسفي .

وعلى ذلك سنعرض لرؤى كل من المعتزلة والكندي والمتصوفة ، باعتبارها نتاجا فكريا فلسفيا لعصر الصحوة البورجوازية .

سبقت الإشارة إلى الأصول الاجتماعية للاعتزال في هذا الباب ، كما سبق بحث الموضوع بشكل أو في مؤلفات سابقة[2] ؛ لذلك نكتفي في هذا الصدد بإبراز تأثير الواقع الاجتماعي في آراء الاعتزال الكلامية .

أتاحت الصحوة البورجوازية تناميا لنفوذ الطبقة الوسطى - وغالبيتها من التجار - ، بدرجة تطلعت معها لمحاولة الاستيلاء على السلطة . ونظراً لعجزها - الذي أوضحنا أسبابه - ونظراً لميل الدولة في سياستها العامة نحو الإصلاح ، تباينت مواقف المعتزلة من السلطة سياسيا وفكريا ، وفقا لما أملته طبيعة التطور الاقتصادي الاجتماعي . فالفكر الاعتزالى بحكم طبيعة نشأته أكثر اعتدالا من فكر الخوارج والشيعة الذي اتسم بالثورية ، ويمكن أن يقال إنه فكر وسيط[3] بين الإصلاح والثورة ؛ غايته الحفاظ على المكاسب التي أنجزتها البورجوازية في مسيرتها الصعبة ، والتطلع إلى تحقيق مزيد منها إن أمكن . لذلك كان الاعتزال هو الصيغة الملائمة التي يمكن أن تلتقي حولها قوى البورجوازية - ولو إلى حين - للحفاظ على مكتسبات الصحوة البورجوازية ، والعمل على تحقيق المزيد إن أمكن .

ولعل ذلك يفسر تطلع الخلافة «العباسية» - بدورها - لجعل الاعتزال «إديولوجية

(١) من هؤلاء دي بور ، الذي أحجم عن إفراد دراسة للتصوف في كتابه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام .
(٢) أنظر : الحركات السرية في الإسلام ، ومغربيات .
(٣) من مظاهر ذلك القول بالمنزلة بين المنزلتين .

رسمية» ، وتحفظ زعماء المعتزلة الأوائل الذين خوطبوا في هذا الشأن ريثما يتأكدون من حسن نواياها[1] . فلما أيقنوا عدم صدقها ، أعلنوا عدم تأييدهم للخلافة ، ومالوا لتعضيد المعارضة ، فاشتركوا في ثورات الزيدية ، الأمر الذي دفع الرشيد لنكبتهم «فمنع الجدال في الدين وحبس أهل الكلام»[2] .

وفي عهد الأمين - حيث حاولت القوى الإقطاعية استرجاع نفوذها - أمعن في اضطهاد المعتزلة وطرد شيوخهم من بغداد[3] . ووقفت القوى البورجوازية من وراء نجاح المأمون في الوصول إلى الحكم ، وكان ذلك يعني مزيدا من الانتعاش للتيار الليبرالى . ولا غرو فقد اعتنق المأمون الاعتزال ، وجعله المذهب الرسمي ، واختار رؤساءه لتقلد المناصب العليا . وبذلك فتح المجال لتبلغ الصحوة البورجوازية أقصى ما وصلت إليه من نجاح ، وانعكس ذلك على مستويات الحياة كافة ، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا كما سبق القول .

وحسبنا أنه على الصعيد الفكري ، جنحت التيارات المتطرفة نحو الاعتدال ، وطعمت مذاهبها بالكثير من آراء الاعتزال ، حتى قيل بأن الشيعة الزيدية معتزلة[4] . بل إن المذهب الخارجي المعروف بالتطرف ، شارك الاعتزال في الكثير من الآراء الاجتماعية والفلسفية[5] .

فما هي أفكار المعتزلة الكلامية ، وإلى أي حد عبرت عن التطورات الاقتصادية الاجتماعية إبان عصر الصحوة البورجوازية؟

---

(١) ذكر ابن قتيبة أن المنصور حاول إغراء عمرو بن عبيد بالمشاركة في الحكومة ، فقال له : «قد خلعت لك خاتمي في يدك ، فتعال وأصحابك فاكفني ، فرد عمرو : أدعنا بعدل لك تسخ أنفسنا بعونك ، ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئا نعلم أنك صادق» . **عيون الأخبار** : ٣ : ٢٣٧ .

(٢) الجهشياري : ص ٢٩ .

(٣) الطبري : **تاريخ الرسل والملوك** ١٠ : ٧١ .

(٤) يقول الملطي إن المعتزلة «تعتبر الفرقة الرابعة من الزيدية» ، وفي المعنى نفسه ذكر جولد تسيهر أن «مذهب الزيدية في تفصيلاته أوثق بتعاليم الاعتزال» . أنظر : **التنبيه على أهل الأهواء والبدع** ، ط القاهرة ١٩٤٩ ص ٣٩ ، **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٢٢٣ . غير أن خلاف الزيدية مع المعتزلة حول القول بالمنزلة بين المنزلتين ، يعني نوعا من تشكك اليسار في الوسط . أنظر : **مغربيات** ، ص ١٣٧ .

(٥) من هذه الأفكار ، القول بخلق القرآن ، وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة ، وتأويل بعض آيات القرآن - كالميزان والصراط - تأويلا مجازيا . أنظر : جولد تسيهر : ص ٢١٤ . ويضيف نلّلينو ، التقاء الطرفين حول أفكار أخرى مثل : ان الله لايغفر الكبائر لمرتكبها إلا إذا تاب قبل الموت ، وأن عذاب النار أبدي لمرتكبي الذنوب حتى من المسلمين ، وأن صفات الله ليست خارجة عن ذاته . أنظر : **بحوث في المعتزلة** ، ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ . وعن أوجه الخلاف الطفيف بين الفرقتين ، راجع : محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ وأهم من ذلك كله - في تقديري - التكامل الاجتماعي بين أنصار المذهبين ، ذكر الجاحظ «أن الخوارج الإباضية في الشرق كانت تبعث بصدقاتها إلى واصل بن عطاء من ثياب كان يكسوها الاعراب الذين يسكنون بالخباب» . أنظر : **البيان والتبين** ، ط القاهرة ١٩٤٨ ، جـ١ ، ص ٣ .

سبق لنا ولباحثين متخصصين تناول هذا الموضوع[١] . لذا نكتفي بإضافة ما أمكن لإبراز الأساس الاجتماعي لفكر المعتزلة الفلسفي .

وأول ما يسترعي النظر ، أن القضايا الفكرية المثارة - مثل الخلق من عدم ، والعلاقة بين الله والإنسان ، والجبر والاختيار ، وصفات الله - وما تولد عن معالجتها من الخوض في مسائل فلسفية بحتة - كالطفرة والتولد والجوهر والعرض . . . الخ - جرى تناولها في إطار عقلاني أكثر منه عقيدي وإيماني . ومجرد هذا الطرح يعني نقلة في تاريخ الفكر الإسلامي تفوق بكثير مجرد «مزج التعاليم الأخلاقية المستمدة من القرآن بالفلسفة اليونانية» ، أو «وضع جسر بين العقلانية القرآنية والمنطق الأرسطي» ، كما تصور هاملتون جب[٢] ، أو مجرد «توفيق بين التوحيد وبين الفلسفة» ، بمعنى آخر كما ذهب ريسلر[٣] في كتابه عن الحضارة العربية .

إن المعتزلة بجعلهم العقل مصدر المعرفة ، أسهموا في خلق التيار الذي حاول - ولا يزال - تبديد نسيج الموروث الخرافي والثيولوجي الذي ران على «العقلية العربية» وكان من عوامل أزمتها . وفي هذا الصدد مالوا إلى التفلسف أكثر من تبرير الموروث حتى ولو كان دينيا . ولا غرو فقد أولوا بعض آيات القرآن تأويلا مجازيا بإخضاعها لسلطان العقل ، ورفضوا مالا يعقله حتى لو كان من مأثور النبي والصحابة . لقد أكدوا «السببية»[٤] في تفسير الظواهر الكونية والاجتماعية ، في مقابل «النصية التسليمية الغيبية» الإقطاعية . بل مضوا إلى ما هو أبعد من ذلك فقالوا «بالحتم» و«الضرورة» في ربط الأسباب بمسبباتها ، حتى لقد «أطروا الفعل الإلهي ضمن حدود السببية»[٥] . وهو ما يعرف في اصطلاحهم «بالوجوب»[٦] .

---

(١) أنظر : **الحركات السرية في الإسلام** ص٦٦ وما بعدها ، طيب تيزيني : مشروع رؤية ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .

(٢) **دراسات في حضارة الاسلام** ، ص ١٦ .

(٣) راجع : **الحركات السرية** ، ص ٦٧ .

(٤) يقول القاضي عبدالجبار : «إن السبب لايمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع ، فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ؛ فإنه يحصل لا محالة» ، أنظر : **شرح الأصول الخمسة** ، ص ٣٨٨ .

(٥) راجع : نص القاضي عبد الجبار في الحاشية السابقة ، طيب تيزيني : ص ٢١٢ .

(٦) جولد تسيهر : ص ١٠٥ .

التعويل على العقل - إذن - والقول بالشك[1] «الديكارتي» - قبل ديكارت - ، واعتماد العلية والضرورة ، سمات واضحة من خصائص «الليبرالية» ، ليس لها من تفسير إلا في «الصحوة البورجوازية» .

إن دفاع المعتزلة عن مبدأ «الاختيار» ومسئولية الإنسان عن أفعاله ، في مواجهة الجبر «الإقطاعي» الذي يقتل شخصية الإنسان ويظهر عجزها بتضييعها في متاهات «الغيب» ، مظهر من مظاهر تبنى المعتزلة مبدأ الحرية الإنسانية[2] . ولم ينطلق هذا التبنى من فراغ ، إنما تفسره طبيعة «النشاط البشري» اليدوي والذهني الذي فجر طاقة المنتجين في عصر الصحوة ، والذي أعطى للعمل الإنساني قيمة أساسية ، ترجمت إلى مظاهر حياتية عمرانية ، غيرت طابع الحياة ، وبالتالى قيمها وأخلاقياتها .

لقد كسرت مقولة «الاختيار» - من الناحية العملية - الكثير من المعوقات «اللامرئية» التي كانت تشل جماعات «المنتجين» ، وفجرت في الوقت نفسه «معايير» جديدة أخلاقية واجتماعية . ففكرة «القبح والاستحسان العقليين»[3] إنجاز قيمي هائل على الصعيد الحياتي المعيش ، في مقابل المعايير والقوالب الإقطاعية التي أفرزت نزعات العصبية والشعوبية والإقليمية .

فإذا كان نمط الإنتاج البورجوازي بتمجيده العمل البشري قد أصاب في مقتل مثل تلك النزعات الهدامة ، فقد رسخ على الصعيد الفكري مبادىء الأخوة والمساواة والعدالة ، وربطها بالواقع المعيش ربطا جدليا خصبا . وحسب المعتزلة إقران مبدأ «العدل» بمبدأ «التوحيد» ، بل ربما جعلوا الأسبقية للعدل . ولاغرو ، فقد عرفوا «بالعدلية» أو «أهل العدل والتوحيد»[4] .

إن وضع الواقع الحياتي في المرتبة الأولى - بامتياز - جعل المعتزلة - بحق - رواد «المادية الإسلامية» . وليس هذا الحكم مجرد اجتهاد بقدر ما هو حقيقة عبرت عنها نظريتهم الفلسفية في «الجزء الذي لا يتجزأ»[5] . حقيقة أن إثارة هذه المسألة جاءت متأثرة بالمذهب

---

(١) نص المعتزلة على أن الشرط الأول للمعرفة هو الشك ، وإليهم ينسب القول : «إن خمسين شكا خير من يقين واحد» .عن مزيد من التفصيلات : راجع : جولد تسيهر : ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) تيزيني : ص ٢١٧ .

(٣) جولد تسيهر : ص ١٠٧ .

(٤) أنظر التفصيلات في : تيزيني : ص ٢٣٦ وما بعدها

(٥) المرجع نفسه والصفحات نفسها .

الذري عند فلاسفة اليونان ، ومفيدة من إبستمولوجيا الطبيعيات والرياضيات التي انفتح المسلمون عليها بفضل الترجمة . لكن حركة الترجمة نفسها ، ومجرد إثارة هذه المسألة في عصر الصحوة ، والانطلاق منها لإثبات «قدم العالم»[1] ، والخلاف بين زعماء المعتزلة - كأبي الهزيل والنظام - في هذا الصدد ، كل ذلك يقيم الدليل على الانطلاقة المادية لفكر الاعتزال الكلامي ، والتي جاءت منسجمة مع ذات الانطلاقة على الصعيد الاقتصادي - الاجتماعي .

لم يقتصر طرح هذه القضايا الفلسفية «السوسيولوجية» على الشرق الإسلامي - حيث نشأ الاعتزال - فحسب ، إنما سرت لتعم الغرب كذلك ، نتيجة سيولة الصحوة البورجوازية وشموليتها . ولقد أثبتنا في بحث سابق[2] تفسير تلك الظاهرة ، ونضيف أن كتب الطبقات المالكية في المغرب تزخر بمعلومات عن خلافات الفقهاء حول مسائل القدر وخلق القرآن والتجسيم والتشبيه[3] ، وغيرها من المسائل المثارة في الشرق آنذاك . وليس أدل على احتدام الصراع الفكري وخصوبته بين الفرق في الغرب ، من خوض فقهاء المالكية في مسائل الكلام ، وهو أمر ندر حدوثه في الشرق .

وشهدت الأندلس المعارك الكلامية نفسها ، ذكر ابن الفرضي[4] أن فرج بن سلام المعتزلي قال بالتأويل ، وعدم التجسيد ، وحرية الإنسان ، وخلق القرآن . كما سيق فقهاء المالكية إلى معارك كلامية مع المعتزلة ، ولما لم يستطيعوا مجاراتم في هذا الميدان[5] ، حاولوا - دون طائل - إستعداء الإمارة لاستئصال شأفتهم ، إلا أن بعض الأمراء تصدوا لمؤازرة المعتزلة ، حتى بزغ نجم أعلامهم مثل محمد بن مسرة الذي «قدم نظرية كاملة للاعتزال[6] . في أواخر عصر الإمارة وأوائل سني عصر الخلافة ، ما يجعلنا نؤجل بحث المسألة للجزء الثاني من هذا الكتاب . ونكتفي في - هذا المجال - بتأكيد رأى المستشرق ميجول آسين بأن «تاريخ الفكر الفلسفي في الأندلس مرتبط بالشرق مع معطيات التقاليد المحلية»[7] .

إن رواج فكر المعتزلة في عصر الصحوة في مجال الكلام ، دليل على «عقم الاتجاه

---

(١) جولد تسيهر : ص ١١٠ ، الدوميلي : ص ٢٧٦

(٢) أنظر : مغربيات : الفصل المعنون : «المعتزلة في المغرب» .

(٣) أنظر : أبوالعرب تميم : ص ٢٠٠ .

(٤) تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس ، ص ٤١٩ .

(٥) ميلي ، العلم عند العرب : ٣٥٠ .

(٦) أحمد بدر ، تاريخ الأندلس وحضارتها : ص ١٩٤ .

(٧) بروفنسال ، حضارة العرب في الأندلس : ص ٥٩ .

النصي الذي لم يكن بوسعه مجاراة عقلانية المعتزلة بأفكار العناية الإلهية» - على حد قول بعض الدارسين[1]- ومن ثم اضطر - تحت تأثير الواقع الاقتصادي الاجتماعي المتطور - إلى التخلي عن مواقفه ، وإفساح المجال للفكر العقلاني الذي يساير خطى التطور[2] . وقد انقضي وقت ليسترد التيار النصي مواقفه - بفعل انتكاسة البورجوازية وعودة سيادة الإقطاعية - وفي هذا الصدد بعثت «مثالية» أفلاطون التي تبناها أهل «الأثر» بينما ازداد تمسك أهل «النظر» من الفلاسفة بمادية أرسطو .

وقد ظهر تأثير أرسطو واضحا في النسق الفلسفي الذي قدمه الكندي الفيلسوف ، العربي الأول ، الذي عاصر الصحوة في أوج ازدهارها ، كما شهد كذلك انتكاسها . وفي الحالتين ، تأثر وضعه الاجتماعي - ومن ثم نسقه الفلسفي - بمنعطفات التحول في مده وجزره ، فقد حظي بالثراء في عهد المأمون والمعتصم والواثق ، ثم صودر واضطهد في خلافة المتوكل ، لذلك تعبر فلسفته عن طبيعة التطور .

والنسق الذي قدمه مثل واضح لتأثير الواقع في الفكر ، بل في التكوين العقلي للمفكر الواحد . فمنظومته الفلسفية تعكس ثنائية مضطربة مختلطة قوامها تفتح عقلاني عكسته الصحوة ، وبصمات لاهوتية غيبية من موروث «إقطاعية» لم تستأصل . فتأثير أرسطو - وبالذات في نظرية الفيض - فضلا عن إبستمولوجيا الطبيعية ، تعد منابع أساسية استقى منها الكندي رؤاه الفلسفية . ومع ذلك لم يكن بوسعه أن يتجاوز المعطيات اللاهوتية في هذا الصدد . ولا يعزى هذا الخلط إلى سبب ثقافي بحت - كما ذهب تيزيني[3] - مؤداه أن أرسطو قدم للفكر الإسلامي بملامح افلاطونية حديثة ، أو نتيجة أخطاء تنسب بعض كتب أفلاطون إلى أرسطو ، إنما يعزى - في تقديرى - إلى نوع من «التقية» خشية الاتهام بالزندقة التي - مع ذلك - لم يسلم فيلسوفنا من مغبتها في النهاية كما ذكرنا .

ولن نسترسل طويلا في عرض فلسفة الكندي[4] إلا بقدر إبراز الأساس الاجتماعي الذي أفرزها . وفي هذا الصدد تظهر تأثيرات الصحوة البورجوازية فيما أنجزه في مجال تحديد

---

(١) جولد تسيهر ص ١٠٣ .على أن عقلانية المعتزلة لم تتحرر تماما من إسار اللاهوت ، وهذا يفسر الخلاف بين شيوخهم - مثل النظام وأبي الهزيل - في الكثير من المسائل ، وشيوع ظاهرة «التداخل في المواقف الفكرية» . بما يعكس فيما نعتقد عدم تبلور الأوضاع الطبقية بشكل كامل ، وهو ما سبق أن أبرزناه في الحديث عن الطبقات .عن نواحي الضعف في فكر المعتزلة ، أنظر : تيزيني : ص ٢٢٦ .

(٢) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٢ .

(٣) **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ،ص ٢٦٤ .

(٤) راجع في الموضوع : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ وما بعدها .

اصطلاحات ومفاهيم الفلسفة ؛ حيث يفهم هذا الدور في إطار ظاهرة تبويب العلوم وتصنيفها . فرسالته «في حدود الأشياء ورسومها» إسهامة رائدة في هذا الحقل المعرفي الجديد . وتظهر تأثيرات الصحوة كذلك في تكريس المعارف الطبيعية والرياضية في صياغة نسقه الفلسفي . كما انعكست «مثالب» الصحوة على هذا النسق بالمثل حين أطره في حدود المعطيات الغيبية .

حالت تلك المعطيات دون عدم مجاراة الكندي لأرسطو في القول بجوهر مادي للعالم قديم وخالد ، وجعلته يستسلم لمسلمات دينية انتهت به إلى القول «بحدوث العالم[1] والخلق من عدم محض ، لكنه من ناحية أخرى ينحاز إلى العقل حين ذهب إلى أن «الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن» ، وهذا الانحياز في إطار تأثير الدين ، يجعل الله فوق الطبيعة ، لأنه هو الذي جعل منها علة الأشياء المتحركة الساكنة .

فكون الكندي انطلق من مسلمات دينية ، جعلته يقر الرؤية النصية[2] . وكونه أطر الله في إطار فلسفي ، أمر يجعل منه فيلسوفا ماديا ، وحصاد هذه الازدواجية تعبير منطقي عن طبيعة الصحوة البورجوازية «الملجومة» .

وبديهي أن تنعكس تلك الازدواجية على ما ترتب على منطلقه من تصور لعملية الخلق ، إذ شطر العلة الأولى في الخلق شطرين ، علة بعيدة تكمن في الله سبحانه وتعالى ، وأخرى قريبة تتمثل في «الأفلاك» التي تسبب تراتب المخلوقات التالية لها . وفي العلة القريبة تظهر تأثيرات نظرية الفيض الأرسطية والأفلاطونية المحدثة ، يتجلي ذلك بوضوح في قوله «إن الله ذو القدرة التامة والقدرة الكاملة والوجود الفائض»[3] .

وآراء الكندي حول «المادة» و «النفس» تبرز كذلك اتجاها توفيقيا بين الأثر والنظر ، فهو يرى في البدن سجنا للنفس ، فيقلل بذلك من قيمة المادة . لكنه من وجه آخر يرى في النفس قوة «قريبة الشبه بقوة الإله تعالى شأنه إذا هي تمردت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية»[4] ؛ وفي ذلك فضلا عن محاولة لفلسفة العقائد الإيمانية - وهي خطوة جريئة على درب الفكر البورجوازي - يعطي فيلسوفنا نوعا من القيمة للمادة ؛

(١) لعله تأثر بقوله تعالي «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» ، سورة يس آية ٨٢ .

(٢) أنظر : تيزيني : ص ٢٦٩ .

(٣) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ، ص ١٦٢ ، نقلا عن : تيزيني : ص ٢٧٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ . ولعل منطلقه هنا الآية الكريمة «يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي» .

بجعلها تنطوي على قوة لها بعض صفات الألوهية .

يضاف إلى ذلك ، أن محاولة الكندي تناول الله والعالم والإنسان في اطار وحدة فلسفية - بغض النظر عن طبيعة التناول - يعد تحولا في العقلية الإسلامية ، ويعبر في الوقت نفسه عن حقيقة اتسم بها عصر الصحوة ؛ وهي طرح الوجود الاجتماعي والسياسي والفكري الواحد . إنها محاولة «خائفة» «لأنسنة» الإله ، بإقحامه في قضايا الواقع المعيش بما يفهم منه - بداهة - إعلاء لقدر الإنسان ، لم يعترف بمثله في العصور السابقة على الصحوة . ومعلوم أن ظهور النزعة الإنسانية إنجاز قيمي مرتبط بالبورجوازية ودورها التاريخي .

وليس أدل على ذيوع النزعة الإنسانية في حقل الفلسفة في عصر الصحوة ، من إطلاق مصطلحات فلسفية على لفظ الجلالة نفسه ، فقد ورد عن الكندي باسم «الأزلي» «والمطلق» ، كذا يظهر تأثير الصحوة في استخدام المنطق لربط نسيج منظومة الكندي الفلسفية بوجه عام .

وأخيرا - حسب الكندي منزلة في تاريخ الفكر الإسلامي ، أنه «أثار بأشكال طريفة وعميقة مشكلة الوجود بملحقاته . . . بشكل مختلف على الطرح النصي الإيماني»[(١)] . وسيمهد بذلك الطريق كي يمضي عليه قدما من جاء بعده من فلاسفة الإسلام ، كالفارابي وابن سينا وأخيرا ابن رشد .

أما التصوف فقد شهد في عصر الصحوة تطورا ملحوظا ، حيث وضعت أصوله واصطلاحاته ، وانطوى على رؤية فلسفية للوجود ، أهلته ليقوم بدور «المصالحة» بين أهل الأثر وأهل النظر .

ويفهم هذا التطور في ضوء الإلمام بالحالة التي كان عليها قبل الصحوة وبعدها ، إذ بدأ التصوف نزعة فردية مظهرها التقشف والزهد ولبس الخشن ، ومهما اختلف الدارسون في تقدير دوافعها ، نعتقد بأصولها السوسيولوجية ، من حيث ارتباطها بالصراع الاجتماعي الذي تفجر في صدر الإسلام ، وبالذات إبان خلافة عثمان وما تلاها من أحداث أسفرت عن وصول «اليمين» إلى السلطة . فإخفاق قوى اليسار على الصعيد العملي ، ولد تلك النزعات الفردية اليائسة والباحثة عن الخلاص على المستوى الشخصي .

---

(١) تيزيني : ص ٢٨٢ .

وقد فطن جولد تسيهر[1] إلى تلك الحقيقة حين رأى أن «الميل إلى الزهد في هذه المرحلة كان مرتبطا بالثورة على السلطة القائمة» . ولا غرو فقد مثل هذا التيار أبوذر الغفاري ، الذي ندد بالظلم في عهدي عثمان ومعاوية ، وانتهى به المطاف إلى النفي في الربذة ، والحسن البصري الذي اعتكف في المسجد مهموما منصرفا للعلم والعبادة .

وفي المرحلة التالية للصحوة البورجوازية - مرحلة الإقطاعية المرتجعة - ستتحول نزعة التصوف إلى طاقة إيجابية تعانق الحركات الثورية ، وتشارك في الصراع بين البورجوازية والإقطاع ، وتجند في الحركات السرية ذات الطابع الاجتماعي . وخير دليل على ذلك موقف الحلاج الذي حوكم وأعدم لا لزندقته - كما اتهم - بل لانتمائه إلى الحركة القرمطية الثورية .

أما في عصر الصحوة ، حيث حدث نوع من الرخاء الاقتصادي عم القوى البورجوازية ، وحسن من مستوي الطبقات الكادحة - كما أسلفنا - وما واكب ذلك من «تمييع» الصراع الطبقي ، وما تلاه «من مصالحات» بين التيارات الفكرية المختلفة ، انعكس كل ذلك على التصوف ، فصار تيارا اجتماعيا وفكريا بعد أن كان مجرد نزعات فردية ، وأفاد من النهضة الفكرية العامة في تنظيم طرائقه وتأسيس مناهجه ، كما مال إلى التفلسف حين قال أعلامه «بوحدة الوجود» ، وأخيرا تخلص من سمة «الانهزامية» السلبية ، ليقوم بدور إيجابي محدود في محاولة التقريب والمصالحة بين التيارات المتصارعة . وقد لمس السبكي جانبا من هذه الحقائق حين عرف المتصوفة «بأنهم أهل الوجدان والكشف ، ومبادئهم مبادىء أهل النظر والحديث في البداية ، والكشف والإلهام في النهاية»[2] .

وخصائص التصوف في مرحلة الصحوة مصداق ما نذهب ، من هذه الخصائص ، التأثر بالموروث الكلاسيكي للنزعات المماثلة في تراث الأوائل ؛ كالصينيين والهنود والأفلاطونية المحدثة . ومعلوم أن إحياء هذا التراث من إنجازات الصحوة البورجوازية ، وأن التيارات الفكرية الإسلامية المختلفة أفادت من هذا التراث في دعم مواقفها النظرية بما يتمشى وأهدافها العملية .

ليس جزافا أن يظهر في هذه المرحلة أعلام الصوفية المفلسفة ، مثل الجنيد البغدادي وذي النون المصري ، وإلى الأخير يعزى الفضل الأكبر في إرساء طرائق الاتجاه الصوفي ، ووضع

---

(١) العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ٢٤٧ .
(٢) ظهر الإسلام : ٤ : ١٤٩ .

أصوله ومصطلحاته ، وكذا صياغة رؤيته في المعرفة . ومهما قيل عن تأثره في هذا الصدد «بالفرعونيات»[(١)] ، أو بتراث مدرسة الإسكندرية المتمثل في الأفلاطونية المحدثة[(٢)] ، أو بالعقائد الغنوصية الفارسية[(٣)] ؛ فالمهم أنه أحدث نقلة في التصوف تساير التطور الذي أنجزته الصحوة البورجوازية . فهو الذي وضع مصطلحات التصوف التي راجت فيما بعد ، وهو الذي فرق بين المقامات والأحوال في عرف الصوفية فقال «الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب» ، وأخيرا تمكن - هو والسري السقطي والجنيد البغدادي[(٤)] - من صياغة المعاني الصوفية ، بالوصول إلى نهج في المعرفة يمكن أن يحتذى ، فبإفناء الجسد والحب الإلهي يستطيع السالك أن يكشف عن الحقائق الدينية بالمشاهدة والعيان المباشر[(٥)] .

وبفضل هذا المنهج توصل المتصوفة - في عصر الصحوة - إلى مقولة فلسفية على جانب من الأهمية ، وهي «وحدة الوجود» ؛ التي تعني أن «الله والعالم شيء واحد» . وبرغم اختلاف المنهج بين المتكلمة والفلاسفة والمتصوفة ؛ فإن وصولها إلى عين الحقيقة مصداق إنجاز فلسفي هام مرتبط بالتطور الاقتصادي الاجتماعي .

إن الأرضية المشتركة التي أفرزت اتجاهات المتصوفة - وغيرهم - في المعرفة بشكل مفلسف ، تنفي مقولة ابن خلدون ؛ التي تجعل من التصوف اتجاها مضادا لحركة الواقع . يقول «فلما فشي الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا ، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية» .

لم يكن التصوف في عصر الصحوة إلا نوعا من التعبير الفكري والسلوكي عن أزمة التطور نفسها ، تلك الأزمة التي لخصناها من قبل في عدم اكتمال انطلاق البورجوازية . وتعريف ذي النون التصوف «بألا تملك شيئا ولا يملكك شيء» ، ينطوي على معان عميقة تشخص طبيعة الأزمة ، وتطرح في المقابل اتجاها ثالثا مغايرا لنهجي البورجوازية «الملجومة» والإقطاع «الهزيل» . وربما لا نكون مبالغين إذا استخرجنا من هذه المقولة دعوة ما في الإشتراكية ، يمكن أن تفهم بدءاً من أبي ذر وحتى الحلاج .

---

(١) قيل بأنه اعتكف فترة من الزمن في برابي الصعيد هائما على وجهه بين المعابد الفرعونية حتي تمكن - قبل شمبليون - من فك رموز الكتابة الفرعونية ، ومنها استخلص معارفه .

(٢) **ظهر الإسلام** : ٤ : ١٥٦ .

(٣) ذكر فقهاء المالكية بالقيروان أنه تلقى معارفه عن متصوف فارسي عاش بالقيروان يدعى شقران أبوعلي .أنظر : النصوص في كتابنا : **مغربيات** ص ٢٧٩ .ونعتقد أنه أفاد كثيرا من تقدم علم الكيمياء في عصر الصحوة في صياغة «الكرامات» الصوفية .

(٤) وينهض اختلافهم حول الكثير من المسائل الأصولية دليلا على أزمة ذلك التيار المصدر نفسه ، شأنه شأن التيارات الأخرى .

(٥) عن مزيد من المعلومات : راجع : جولد تسيهر : ص ١٦٢ .

يدعم هذا الافتراض ، فضلا عن مقولة «وحدة الوجود» الفلسفية ؛ تبنى المتصوفة على الصعيد العملي دعوة «مثالية» في المساواة والتقارب بين الأديان والملل والنحل ، على أساس أن الكل يجتمع حول عبادة إله واحد .

إن الطريق الثالث الذي اختطه المتصوفة في هذا العصر يختلف عن طريق أهل النص «الشريعة» وأهل الرأي «العقل» ، حيث تجاوزهما المتصوفة فاعتبروا «الذوق» مصدرا للمعرفة . «وفلسفة» الذوق تجعلهم أقرب إلى أهل الرأي . ولا غرو فقد التقوا مع المعتزلة الذين أجلوا «الزهد» حتى افتخر به زعماؤهم [١] . كماالتقى التصوف بالتشيع وتأثر به – وخاصة في أمور التنظيم – حتى لقد روي أقطاب الصوفية عن أئمة العلويين[٢] .

إن المتصوفة بهذا المنحنى رفضوا «النصية» كموقف فكري وسلوكي وممارسة عملية[٣] ، واشتركوا مع قوى «التغيير» في رفض الواقع ومحاولة تجاوزه ، وإن خالفوهم في أسلوب إدراك «ماهيته» ، بإدماج الذات والوجود في وحدة تجاوزت العالم الواقعي إلى «اللامنتهي»[٤] . والاستغراق في معرفة الباطن انطلاقا من تعقد مشكلات هذا الواقع ، وفشل جميع التيارات في إيجاد حلول نهائية على الصعيد العملي . «لقد نحا التصوف نحوا ماديا هرطقيا دون أن يكون ماديا» على حد تعبير باحث معاصر[٥] .

لكن مجرد هذا النحو ليس منفصلا عن الواقع المادي ، بل مظهر من مظاهر أزمته ، وجزء من نسيج ثيابه[٦] .

ولعل من أهم الحقائق في هذا الصدد ، غلبة «الطريق الثالث» على الأقاليم التي لم تلق حظا كبيرا من الانتعاش الاقتصادي الذي حققته الصحوة البورجوازية ، أعني مصر والشام وشمال إفريقيا [٧] ؛ حيث لعبت البيروقراطية دورا معوقا لتنامي المد البورجوازي كما سبق شرحه ، وليس الأمر كما ذهب جولد تسيهر[٨] بأن ذيوع التصوف في تلك الأقاليم مرده إلى

(١) غولد تسيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٠٠ ، ١٠٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .
(٣) أدونيس : ١ : ٩٦ .
(٤) المصدر نفسه ص ٩٧ .
(٥) أنظر : تيزيني : ص ٤٠٩ .
(٦) راجع : جولد تسيهر : ص ٥٣ وما بعدها .
(٧) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ١٤ .
(٨) العقيدة : الشريعة في الإسلام ، ص ١٤٨ .

تأثيرات مسيحية .

خلاصة القول إن ظاهرة التصوف - شأنها شأن المعارف كافة - شهدت تطورا ملموسا عكس الصحوة البورجوازية بجوانبها الإيجابية والسلبية .

ومن المفيد أن نعرض لتطور الفكر عند الخوارج والشيعة ، باعتبارهم مثلوا المعارضة في هذا العصر ، ولكونهم تبنوا منذ البداية الفكر الثوري الاجتماعي ، وأسهموا من الناحية النظرية والعملية في ضعضعة الإقطاع والتمهيد لصحوة البورجوازية . إن التحول الذي تمثل في الصحوة حقق الكثير من تطلعات المعارضة لكنه لم يكن نهاية طموحها ، فظلت تناضل على المستويات كافة دون جدوى ، حتى اضطرت للتعايش في ظل النظام القائم . وقد سبق أن عرضنا لمواقفها السياسية في هذا الصدد ، وبقي أن نثبت إلى أي مدى اتسقت أفكارها مع مواقفها ، أو بالأحرى كيف شهد فكر الخوارج والشيعة تحولا متسقا مع معطيات عصر الصحوة .

وفيما يتعلق بالخوارج ، سبق أن فسرنا تطرف أفكارهم إبان مرحلة تسلط الإقطاع ؛ فقالوا بتكفير المخالفين ، والثورة على أئمة الجور ، وبرروا الإستعراض ، ورفضوا التقية . . الخ مما هو معروف في كتب الفرق[1] . وأوضحنا أن هذا التطرف كان منبثقا ومعبرا عن سوسيولوجية الواقع ومتطلبات الصراع .

أما في عصر الصحوة - حيث تحقق الكثير من أهدافهم بقيام خلافة «متبرجزة» ، وقيام دول خارجية مستقلة طبقوا فيها إديولوجياتهم - تطورت أفكار الخوارج ، فجنحت نحو الاعتدال . ولا غرو فقد اختفت الفرق المتطرفة ، وبرزت المعتدلة على الصعيدين السياسي والفكري . اختفت فرقتا الأزارقة والنجدات ، واعتدل الصفرية ، وأصبح الإباضية أقرب إلى أهل السنة .

ومن مظاهر اعتدال عقائد الصفرية ، تجويز التقية ، والتخلي عن فكرتي إسقاط الرحم وقتل أطفال المشركين وتكفيرهم ، وفتح الباب لقبول «المهاجرة»[2] . وتجويز التقية يعني نهج أسلوب عملي في النشاط السياسي ، وعدم القول بتكفير المخالفين والتوسع في قبول المهاجرة ينم على اتجاه نحو «معايشة الجماعة الإسلامية بعد معاداتها» [3] هذا الاتجاه العملي المعتدل

---

(١) راجع التفصيلات في كتابنا : **الخوارج** ، ص ٢٥ وما بعدها .

(٢) الرازي : **إعتقادات فرق المسلمين** ص ٥١-١٢٢ ، قطعة من كتاب في الأديان والفرق ، ورقة ٩٧ .

(٣) محمود إسماعيل : **الخوارج** ص ٢٥٩ .

في الفكر منطلقه الكف عن الأسلوب الشوري بعد أن اتجهت الخلافة في الشرق نحو الإصلاح ، وبعد أن نجحوا في إقامة دولتين في المغرب هما برغواطة وبني مدرار ، اتسمت الأولى بنشاط زراعي ملحوظ في سهول تامسنا في المغرب الأقصى ، واشتهرت الثانية بدورها البارز في تجارة الصحراء . لقد ودعوا مرحلة «الستر» إلى مرحلة «الظهور» التي اقتضت التعاون - وبالذات على الصعيد الاقتصادي - مع القوى المجاورة رغم مخالفتها في المذهب ، وهذا يعني من ناحية أخرى خضوع تطور الفكر للواقع الاجتماعي .

أما الإباضية ، فقد ذكر المؤرخون[1] أنهم صاروا أقرب الفرق إلى أهل السنة من الناحية الفكرية ، ومن القرائن على ذلك تحريم دماء المسلمين وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم[2] ، واعتبار دور المخالفين دور توحيد إلا معسكر السلطان . والمهم تطور موقفهم من مرتكبي الكبيرة ؛ فقالوا «بأنهم موحدون ، وأن كفرهم كفر نعمة لا كفر ملة» .

وللقول الأخير دلالته الواضحة على تأثير الأساس الاقتصادي في صياغة العقائد والأفكار . وفي ضوء هذه القاعدة يمكن تفسير الطابع الإشتراكي الذي مارسوه في دولتهم بالمغرب الأوسط[3] ، والسياسة الاقتصادية العادلة التي جرى عليها أئمتهم الأوائل[4] .

وإذ سبق لنا دراسة الفكر الخارجي بالتفصيل في مؤلفات أخرى ، نكتفي الآن بإبراز الخصائص العامة لهذا الفكر في ضوء الواقع الجديد الذي أنجزته الصحوة البورجوازية ، وتتلخص فيما يلي :

أولا : إفادة الفكر الخارجي من النهضة الثقافية التي واكبت الصحوة ، فلأول مرة جرى تكريس الرياضيات والفلك ليس فقط في خدمة أغراض عملية ، بل في صياغة عقائد المذهب[5] وفلسفته .

ثانيا : التقارب مع الاتجاهات الفكرية الأخرى نتيجة الانفتاح الفكري الذي فرضته البورجوازية ، ففي دولة الرستميين الخارجية الإباضية يحدثنا ابن الصغير[6] المالكي عن

---

(١) أنظر : الشهرستاني : ص ١٢٢ ، الماوردي : **الأحكام السلطانية** ص ٦ ، ومن مظاهر ذلك الاعتراف بحكم الشيخين واعتماد «الاجماع» كشرط للإمامة . أنظر : الشماخي : **مقدمة في أصول الفقه** ، ص ٦٤ - مخطوط .

(٢) السوفي : **شرح السؤالات** ، ص ٥٧ - مخطوط .

(٣) أنظر : إبن الصغير : ص ١٥ ، ١٦ .

(٤ من خطبة لأحد أئمتهم بشأن الخراج : قال : « . . إن الخراج أسهم جعلها الله وأوقفها ، وهي وسخ أموال الناس ، وليس لنا فيها قضاء ولا زيادة ولا نقصان ، ولا أمر ولا نهي ، إلا على قدر الإجتهاد» . راجع : النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، ص ١٨٨ .

(٥) أنظر : التفصيلات في البرادي : **الجواهر المنتقاة** ص ١٠٦ ، مخطوط ، محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٥٢ .

(٦) أنظر ص ٥٠ ، ٥١ .

مجادلات مع أهل السنة حول مسائل ذات طابع اجتماعي وسياسي ، كثيرا ما التقى فيها الإباضية مع المالكية ، لعل من أهمها المحاورة الطريفة حول «زواج الأمة» ، التي جادل فيها ابن الصغير نفسه أحد فقهاء الإباضية في حرية تامة .

وبالمثل اختلطت تعاليم الخوارج بالشيعة في الكثير من المسائل ، مثل القول «بالمهدي المنتظر» . وليس أدل على تسامح الخوارج مع الشيعة من تلاوة خطب علي بن أبي طالب في مساجد تاهرت[1] .

أما التقارب الأكبر فقد جرى بين المذهب الخارجي والاعتزال ، ولذلك أهميته لكون الاعتزال أصبح المذهب الرسمي المعبر عن إديولوجية الصحوة . وقد سبق أن عرضنا لمظاهر هذا الالتقاء في القضايا ذات الطابع الفلسفي ، فضلا عن الفقه والتشريع والفكر السياسي[2] ، ويضيف البلخي[3] أن المذهب الإباضي طور مفهومه في «العدل» على أساس كلامي اعتزالي .

ثالثا : فشل الاتجاهات الخارجية «الدوغمائية» داخل الدول الخارجية ، ونجاح الاتجاهات المتطورة التي واكبت التطور الاقتصادي البورجوازي . فقد أثيرت صراعات سياسية وفكرية داخل الدولة الرستمية بين الجماعات المحافظة ، مثل «النكار» و«النفاثية» و«السمحية» وبين المذهب الإباضي الرسمي «الوهبية» ، أسفرت عن نجاح الوهبية التي تضع في اعتبارها «الضرورة العملية» فوق «التعاليم» المذهبية[4] . يقول النفوسي[5] في هذا الصدد « . . وكثرت الآراء والأقوال ، وانتحل البحث في المذاهب ، وعظم الجدل حول مسألة الإمامة ، فقام كل فريق يطلب الاختصاص بها ، ويرى أنه أولى وأحق بها ، ويقيم على ذلك الحجج والأدلة» . وإذا كان هذا النص يبرز المغزى السياسي للصراع الفكري ، فإن توسط فقهاء الشرق الإباضية لحل النزاع بإصدار فتاوى تؤيد «الوهبية» ، لا يخلو من دلالة على فعالية «الاتجاه العملي» في توجيه الإديولوجيا الخارجية ، وأيضا على سيولة الحركة الفكرية شرقا وغربا ، على عكس ما تصور الدارسون .

---

(١) ابن الصغير : ص ٥٧ .

(٢) التفصيلات في : ابن الصغير : ٤٥ ، الشماخي : السير ٢٢٣ . ويمكن رصد الظاهرة على صعيد الواقع في استعانة أئمة تاهرت بمجالس شورى تضم إلى جانب شيوخ الإباضية كثيرين من أعلام الكوفية والمالكية والواصلية . ابن الصغير : ض ٤٤ ، النفوسي : ص ٩١ .

(٣) ص ٣٣ ، مغربيات ص ١٢٨ .

(٤) التفصيلات في : محمود إسماعيل : الخوارج ، الفصل الخاص بالانشقاقات المذهبية ، ص ١٥٥ وما بعدها .

(٥) الأزهار الرياضية ، ص ١١٥ .

وقد أوضحنا – في دراسات سابقة – كيف تغلبت النزعة العملية إديولوجيا وسياسيا داخل الإمارتين الصفريتين في سجلماسة وبرغواطة ، ونلمح إلى أن القوى البورجوازية المشتغلة بتجارة الصحراء هي التي سادت الحكم في سجلماسة ، وعبرت عن المذهب الصفري بصيغته البورجوازية[1] . كما أن المذهب تطور في برغواطة تطورا مذهلا تحت تأثير الواقع بصورة خرجت به عن الكثير من أصوله الأولى ، حتى اعتبره الدارسون القدامى والمحدثون بدعة وهرطقة[2] .

رابعا : من أهم سمات الطابع العملي للخارجية الجديدة ، تأثر الفقه والتشريع بالاقتصاد ، حيث أصبح الفقه يدور بالدرجة الأولى حول «المعاملات» . وإذا كنا نعدم وجود قرائن في هذا الصدد بالنسبة لفقه الصفرية الذي لم يصل إلينا[3] فلا نعدم وجود الكثير من كتب الفقه الإباضي[4] التي تنهض دليلا على هذه الظاهرة ، وبالذات في النواحي المتعلقة بالتجارة والعلاقات الاجتماعية[5] .

قصارى القول – إن النقلة التطورية في الفكر الخارجي ، تعبير عن طبيعة الواقع الجديد الذي نسجته الصحوة البورجوازية في العالم الإسلامي شرقا وغربا[6] .

ورصد الفكر الشيعي في هذا العصر يعكس المقولة نفسها ، فمن المعروف أن الحزب الشيعي مثل منذ نشأته «اليسار المعتدل» ، حيث استهدف علي بن أبي طالب إقامة «حكومة ثيوقراطية» . لذلك تمثل الفكر الشيعي آنئذ في «علم علي وفقهه» . وحين انتصر التيار المضاد وترسخ النمط الإقطاعي واشتدت أزمة الشيعة بعد إخفاق حركاتهم ؛ مال الفكر الشيعي إلى التطرف ، ولا غرو فقد ظهرت «فرق الغلاة» في هذا العصر . ومن سمات هذا التطرف قول الشيعة بمبدأ «عصمة الإمام»[7] ورفعه إلى مستوى أعلى من الطبيعة البشرية ، والاعتقاد بأن أئمة العلويين خلقوا من «مادة إلهية نورانية» تجعلهم مستودعا للحكمة وموئلا «للعلم

---

(١) راجع : **الخوارج** ، ص ٢٨٢ .

(٢) راجع : كتابنا : **مغربيات** : الفصل الخاص بحقيقة المسألة البرغواطية .

(٣) والسبب في ذلك إحراق كتب المذهب الصفري في سجلماسة عقب فتحها على يد أبي عبدالله الشيعي سنة ٢٩٧هـ ، وتعرض برغواطة مرارا لغزوات قوى معادية إدريسية وفاطمية وأندلسية ومرابطية وأخيرا موحدية ، استطاعت أن تطمس تراث الصفرية في المغرب الأقصى .

(٤) تزخر دار الكتب المصرية بالعديد من المخطوطات في هذا الصدد ، تبلغ أكثر من ثلاثين مخطوطا تحت عنوان «فقه الإباضية» بفهرست المخطوطات .

(٥) راجع على سبيل المثال : **سيرة أبي الربيع** ، ورقة ٢٥ ، مخطوط .

(٦) جولد تسيهر : ص ٢٠٧ .

(٧) أنظر : **رسائل الجاحظ** ، ص ١٢٩ ، ط القاهرة ١٣٢٤هـ .

الباطني» ؛ لذلك فهم منزهون عن الخطأ . ومن الجدير بالذكر أن هذا المبدأ كان يشكل جانب ضعف في الفكر الشيعي[1] الذي كان في مجموعه يعانق القضايا الاجتماعية ويعبر عن تطلعات الجماهير إلى الإصلاح ، ولسوف نلاحظ أن التطور في النظرة إلى الامام تقدم مؤشرا نحو تطور هذا الفكر[2] في عصر الصحوة مما سنثبته في حينه . والتطرف نفسه المعبر عن أزمة الشيعة نتلمسه في عقائدهم الخاصة «بالتقية» و«المهدي المنتظر» وغيرها من الأفكار ذات الدلالة على استمرارية الحركة ، ومضيها نحو تحقيق أهدافها ، رغم الظروف الصعبة . بل بفضلها أمكن تنظيم جهاز الدعوة الذي تمكن من إسقاط نظام الإقطاع الأموي ، وإنجاز الصحوة البورجوازية ، التي «سرق» العباسيون قيادتها .

وبديهي أن يتطور الفكر الشيعي - رغم استمرار الشيعة في المعارضة - فيجنح نحو الاعتدال ، ويفيد من إنجازات الصحوة على المستوى الثقافي في إعادة «صياغة» إديولوجية منسجمة مع الواقع . فمن ناحية ، إنقسم الحزب الشيعي على نفسه نتيجة تباين مواقف قياداته إزاء التطورات الجديدة ، فوجدت فرقة الإمامية وفرقة الزيدية ، وانقسمت الإمامية إلى إثنا عشرية وإسماعيلية .

ودراسة عقائد هذه الفرق - وخاصة ما يتعلق منها بالفكر السياسي والاجتماعي - تكشف عن تطور ملحوظ يتسق والمنظومة الاجتماعية لعصر الصحوة .

فالشيعة الإمامية تنسب إلى جعفر الصادق ، ولدينا عنه نص أورده الشهرستاني يكشف في جلاء عن خصائص فكر الإمامية - في عصر الصحوة - ما يؤكد ما نقول ، يقول الشهرستاني « . . . وهو ذو علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا ، وورع تام عن الشهوات . . وقد أقام في المدينة مدة يفيد الشيعة المنتمين إليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلوم . ثم دخل العراق وأقام بها مدة ما تعرض للإمامة قط ، ولا نازع أحدا في الخلافة . . . ويروون أنه كان من تلامذته أبو حنيفة ومالك وواصل بن عطاء وجابر ابن حيان الكيماوي»

يكشف هذا النص عن عزوف الإمامية عن السياسة - وقد سبق أن أوضحنا ذلك في موضعه - ولجوئهم إلى «التنوير» مفيدين من النهضة العلمية المعاصرة في «إذكاء» الوعي

---

(١) يفسر جولدتسيهر هذا التطرف في نظرة الشيعة إلى أئمتهم ، بالمحن والظروف الصعبة التي أحاطت بالعلويين ، وطبيعة أسلوب العمل السري الذي نبتت في بيئته تلك الأفكار . أنظر : التفصيلات في : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٢٣٥ .

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** : ٤ : ١١٢ .

الطبقي ، الذي كان عدم نضجه من أسباب عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة . كما يبرهن على اختصاص قيادات البورجوازية بالعلم على أي مستوى - وبامتياز - سواء العلم الديني الموروث ، أو الدنيوي الذي أسفرت عنه حركة الترجمة ، ولا غرو فقد كان جابر بن حيان «الكيماوي» من تلامذة جعفر الصادق . وكون مالك وأبي حنيفة وواصل من تلامذته ، مصداق تقارب الاتجاهات الفكرية في عصر الصحوة ، كنتيجة طبيعية لمعطيات التطور في هذا العصر .

إنقسم الإمامية ، كما قلنا إلى إثني عشرية وإسماعيلية . أما الإثني عشرية فقد قنعوا بما أنجزته الصحوة البورجوازية ، فلم نسمع لهم عن أي نشاط سياسي في تلك الفترة - كما سبق القول - بل هادنوا بني العباس تماما ، وحظوا بإنعاماتهم ، ووجدوا مخرجا من المأزق الإديولوجي - باعتبارهم يقولون بإمامة أحد أفراد فرعهم - الذي تورطوا فيه في القول بإمامة الإمام الإثني عشر ، الذي سيظهر (متى؟؟) ليملأ الأرض عدلا تبريرا لموقفهم السياسي .

أما الفرع السبعي أو الإسماعيلي - الأكثر تطرفا - فلم يظهر تطرفه في عصر الصحوة ، واتخذ من «التقية» أسلوبا للمهادنة الموقتة - بينما عمد إلى العمل الثوري في المرحلة التالية حين تسلط الإقطاع من جديد - فعبر عن نفسه في حركات القرامطة والفاطميين . وكشأن فرق الشيعة الأخرى تبنى الإسماعيلية حركة تشقيف تنويرية كرسوا من أجلها الفكر الكلاسيكي في خدمة أهدافهم وتنظيم دعوتهم[1] . ومن معطيات تأثيرات الصحوة البورجوازية على الفكر الإسماعيلي كذلك ؛ إمعانه في «الدنيوية» ، ونحوه نحوا غنوصيا ، حتى لقد اتهمهم خصومهم «بالتحرر من النواميس وإباحة المحظورات» . ومع ما ينطوي عليه الاتهام من مبالغة ، فلا يخلو من دلالة على تأثيرات الواقع الاجتماعي في صياغة الأفكار والمعتقدات .

وفيما يتعلق بالشيعة الزيدية ، تظهر بصمات الصحوة البورجوازية في نشاطهم السياسي والإديولوجي ، وقد سبق أن عرضنا لطبيعة هذا النشاط السياسي سلفا ، وحسبنا الإشارة إلى قيامهم بعدة ثورات في أوائل العصر العباسي - حيث لم يكن قد اتضح بعد ميل السلطة للقوى البورجوازية - وكفوا عن الثورة حين أيقنوا «برجزة» الخلافة ، وحسبنا أن الخلفاء

---

(١) عن تأثيرات الافلاطونية المحدثة في هذا الصدد ، راجع : جولد تسيهر : ص ٢٣١-٣٩ . وعن تكريس العلوم الطبيعية والرياضية في خدمة نظام الدعوة الاسماعلية ، راجع ، **الحركات السرية** ، ص٩٨ .

الأوائل كانوا سنة بينما اعتنق الأواخر الاعتزال . وفي الحالين معا رفض الزيدية أسلوب «الستر» الذي اتبعه الإسماعيلية ، كما مالوا إلى الإعتدال في معتقداتهم فاعترفوا - لأول مرة في تاريخ الحركة الشيعية - بخلافة أبي بكر وعمر ، كما خالفوا فرق الشيعة الأخرى كافة في مبدأ تقديس الأئمة ، كذا رفضوا مبدأ الوصية ، وقالوا بشرعية إمامة أي علوي من أي فرع كان طالما كان عادلا ، كذلك رفضوا الخرافات المرتبطة بعلم الباطن كصفات التقديس التي أسبغها الروافض على الأئمة ، وتمسكوا بالصورة الواقعية للإمام الظاهر العادل الذي يكون على رأس الجماعة حاكما وفقيها[1] . وهذا يفسر رواج دعوتهم ومؤازرتها من قبل المالكية والأحناف والمعتزلة ؛ كما نفصل بعد قليل . وفي الدولة الإدريسية التي أقاموها في المغرب الأقصى تسامحوا مع الكثير من المذاهب الموجودة كالمالكية والاعتزال ، بل لم يصروا على جعل مذهبهم الزيدي مذهبا رسميا[2] .

بعد هذا العرض لتطور الفكر الشيعي فرقه كافة ؛ نحاول إبراز الخصائص المشتركة التي نلخصها فيما يلي :

أولا : الانفتاح على المعطيات الابستمولوجية لعصر الصحوة ، والإفادة منها في التنظير للعقائد وتنظيم الدعوات . لم يكن هذا الانفتاح حكرا على مؤثرات بعينها كما تصور جولد تسيهر [3] حين قال بأنها «مسيحية يهودية» ، بل شملت جميع معطيات التراث الكلاسيكي الفلسفي والعلمي والاجتماعي . ولقد أشاد الدارسون بهذه الحقيقة ، فاعتبر بعضهم[4] التشيع مرادفا للانفتاح الفكري ، وفي المعنى نفسه قال العقاد[5] «ومتى ذكرت الدعوة العلوية فقد ذكر معها مباحث النظر ومذاهب الفلسفة ومدارس الحكمة والتصوف . . . إذ كان العلويون من أنصار التجديد» . ومضى كاراديفو[6] مؤكدا الحقيقة نفسها حين اعتبر «النزاع بين الشيعة والسنة نزاعا بين فكر حر طليعي وآخر ضيق جامد» .

ثانيا : الطابع الاجتماعي المميز لهذا الفكر ، والذي تبلور نتيجة لما أتاحته الصحوة البورجوازية من إطلاق العنان لحركة الجماهير ، وتقدير قيمة العمل الإنساني ، وتنافس

---

(١) ظهر الإسلام : ٤ : ١٣٦ .
(٢) جولد تسيهر : ص ٢٣٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .
(٤) ميلي : ص ١١ .
(٥) الشيخ الرئيس ، ابن سينا ص ٧ . وعن مزيد من المعلومات ، راجع كتابنا : **الحركات السرية** ، ص ٩٤ وما بعدها .
(٦) الإسلام ، **العبقرية السامية والعبقرية الآرية في الإسلام** ، ص ١٤٢ ، نقلا عن جولد تسيهر .

التيارات كافة على استقطابها وتبنى مطامحها . يظهر ذلك بوضوح على الصعيد العملي والنظري ، فنعلم أن زعماء الزيدية في الحجاز طبقوا شعار المساواة بين أنصارهم ، فصادروا أموال الأغنياء ووزعوها على الفقراء ، فضلا عن عتق الأرقاء . وعلى الصعيد النظري كانت فكرة «المهدي المنتظر» تعني مزيدا من بث الأمل نحو تحقيق مقولة العدل الاجتماعي[1] .

ثالثا : الجنوح إلى «العقلانية» و«الحياتية» ، حيث طبعت الفلسفة الهللينية - التي تبنتها «جماعة إخوان الصفا» - الفكر الشيعي بطابع عقلاني مميز ، كما أن الضرورة العملية أوجبت التخلي عن الكثير من العقائد «الدوغمائية» السابقة وإبدالها بأفكار ومعتقدات تخدم الحركة . وفي هذا المعنى ذكر جولد تسيهر[2] أن «الفقه الشيعي أخذ يلين إزاء الضرورات الحيوية والعملية» .

رابعا : وقفت تلك الضرورات الحيوية والعملية وراء ما حدث من تقارب بين الفكر الشيعي وبين الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة كافة ، كالخوارج وأهل السنة والمتصوفة والمعتزلة . وقد أوضحنا أوجه الاتفاق مع الفكر الخارجي ، ونص الشهرستاني - سابق الذكر - خير شاهد على التقارب مع الاتجاهات الأخرى . ونضيف أن مذهبي الشيعة والسنة - وخاصة في الفقه - تقاربا إلى حد بعيد ، حيث اعتمدا القرآن والحديث النبوي كمصدر للتشريع ، وإن اختلفا حول تأويل القرآن وإسناد الحديث ، بل سنلاحظ في هذه الفترة بالذات اعتماد الشيعة الكثير من أحاديث السنة[3] .

إن القاعدة الأساسية التي التقى عليها الطرفان - بعد طول خلاف - هي قاعدة التشريع ، فقد ضاقت دائرة البين ، ولم تتعد الخلاف حول رسوم وشكليات في أبواب العبادات والمعاملات الشرعية ، بما لا يمس المسائل الجوهرية . ومما يوضح هذا التقارب ، أن محاور الخلاف لم تكن تزيد عما كان موجودا بين مذاهب أهل السنة[4] . وقد قام جولد تسيهر[5] بحصر دقيق لأوجه الخلاف ، انتهى إلى أنها لا تتعدي سبع عشرة مسألة من المسائل

---

(١) راجع : **الحركات السرية** ، ص ٩٥ .

(٢) **العقيدة والشريعة في الاسلام** ص ٢٣١ .

(٣) المصدر نفسه ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

(٤) أنظر. Ivanova : **Ismaili traditions concerning the rise of the Fatimi Caliphs**, London,1942 P.124.
مغربيات ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) ص ٢٢٥ .وهذه الخلافات في مضمونها النهائي تعكس معانقة الفقه الشيعي هموم الطبقات الصاعدة ، وتعويله على الغايات العملية . ومن الأمثلة في هذا الصدد ، الموقف من زواج المتعة ، فقد حظره السنة لاتجاه معظمهم نحو الثبات . أما الشيعة فجوزوه انطلاقا من مواكبة تطور الواقع الاجتماعي وتمشيا مع انطلاقة البورجوازية .

الفرعية ، وحتى الكثير منها تطابقت فيها آراء الشيعة مع الشافعية[١] .

ويمكن تلمس مظاهر الاتفاق مع المتصوفة في عدة نواح ، منها زهد الأئمة العلويين - كما أوضح نص الشهرستاني سالف الذكر - ثم - وهو الأهم - «نهل الاتجاهان من الافلاطونية المحدثة» ؛ وخاصة من نظرية الفيض التي كان لها أبلغ التأثير في تنظير كل من الفكرين الشيعي والصوفي ، فضلا عن إفادتهما منها في تنظيم دعوتيهما ؛ وإن اختلف الاتجاهان في كون المتصوفة استهدفوا بنزعتهم المفلسفة نوعا من «الخلاص الفردي» ، بينما كرست الإديولوجية الشيعية لتحقيق الخلاص الجماعي . ولسوف نلاحظ في المرحلة التالية - حيث تسلط الإقطاع - مزيدا من التقارب بين التشيع والتصوف[٢] .

أما اللقاء الأكثر خصوبة فقد جرى بين التشيع والاعتزال . فلأن الاعتزال عبر عن «الحل المتوازن» ، وأصبح إديولوجيا «الصحوة البورجوازية» ، فيعد التقارب - الذي وصل إلى حد التطابق بين الاعتزال والتشيع - قرينة أكيدة على تأثير الصحوة البورجوازية في الفكر الشيعي . لقد سبق أن أوضحنا كيف نظر الزيدية مذهبهم على هدي تعاليم المعتزلة ، وإذا كان واصل بن عطاء قد تتلمذ على بعض أئمة الشيعة كأبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وجعفر الصادق ، فإن رجالات البيت العلوي ، أخذوا العلم على واصل بن عطاء ومنهم زيد ابن علي ، وهذا يفسر قول الملطي بأن «المعتزلة هم الفرقة الرابعة من الزيدية» ، وقول الشهرستاني «وصار أصحاب زيد كلهم معتزلة»[٣] . وقد أثبت جولد تسيهر[٤] هذا «الوفاق» الفكري بين المعتزلة والزيدية وخاصة حول موضوع «الإمامة» ودولة «العدل» ، وانتهى إلى أن «المتكلمة لم يصنعوا شيئا سوى أن ينظروا المبادئ التي وضع الأئمة الشيعية قواعدها وأصولها من قبل وفصلوها» .

إن تطويع الفكر الشيعي بما يجاري فكر الصحوة السائد - الاعتزال - كان يستند إلى قاعدة إعتزالية مرنة تعرف «باللطف الواجب»[٥] . وفي ضوئها يمكن تفسير ظاهرة التقارب

---

(١) جولد تسيهر : ص ٢٢٤ .

٢) لعل من أهم المراجع التي أضفت مزيدا من الضوء حول هذا الموضوع ، كتاب محمد كامل الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** .

(٣) عن مزيد من التفصيلات : راجع كتابنا : **مغربيات** ص ١٣٧ .

(٤) ص ٢٢٢ . ويرى جولد تسيهر - ونشاركه الرأي - أن كتب العقائد الشيعية تبدو وكأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنحو نحوا منهجيا ثابتا قوامه التقسيم إلى بابين أساسين ، باب العدل وباب التوحيد . ونضيف أن الكثير من تراث الزيدية الذي كشف النقاب عنه أخيرا في اليمن ، يؤكد هذه الحقيقة .

(٥) وإن شئت تفصيلا : راجع : جولد تسيهر ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

والتوازن بين الاتجاهات الليبرالية كافة .

ونظرا لتأثير العلم الطبيعي والرياضي في الفكر الإسلامي ، ولأن هذه العلوم في حد ذاتها من عطاءات الصحوة البورجوازية ؛ لا مناص من التنويه بالأساس السوسيولوجي لهذا النوع من المعارف المستحدثة في ضوء ما خلفه المتخصصون في تاريخ العلم من أبحاث ، كذا تبيان تأثير الصحوة في تكريس هذه المعارف لخدمة أغراض عملية استلزمتها طبيعة التطور .

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن العقلية العربية كانت حديثة العهد «بعلوم الأوائل» . كما أن هذا النوع من المعرفة كان «مسجونا» داخل أسوار أطلال المدارس الكلاسيكية والأسقفية وأديرة الرهبان وبيع اليهود وبيوت النار ، مختلطة باللاهوت في أغلب الأحيان . وكان اقتحام هذه «السجون» ، والكشف عما ادخرته من كنوز ، والبحث خارج دار الإسلام عن مزيد منها ، ثم القيام بحركة عملاقة في الترجمة ، واستيعاب ما ترجم وهضمه وتمثله والإضافة إليه ، وأخيرا تكريسه في خدمة أغراض عملية حياتية ؛ كل ذلك قمين بدفع الادعاءات المتواترة ضد العرب والمسلمين بأنهم مجرد «نقلة وحفظه» . لقد تجاوز دور العرب مرحلة النقل إلى الإبداع ، وذلك بشهادة باحثين منصفين[1] أبرزوا جهود العقل العربي الإسلامي في «مقارنة النصوص وانتقادها وإحداث إبداع في بعض الميادين» .وأشادوا «بأن العلم الذي مارسه العرب هو علم مارسوه في حياتهم اليومية» .

ففي مجال الرياضيات أفرز عصر الصحوة عالما فذا هو الخوارزمي الذي عرفه الأوربيون باسم Algorithmus ونحتوا من اسمه اصطلاحا أطلقوه على الرياضات ، فعرفت باللوغاريتمات . ومن أهم ما قام به الخوارزمي وضع طريقة الحساب بالأرقام ، كما كان أول من تكلم عن الجبر والمقابلة . وإذا ما علمنا أن نشاطه في هذا الصدد كان بتكليف من الخليفة المأمون[2] ، أدركنا ارتباط إنجازه بالصحوة البورجوازية .

لقد ارتبطت نشأة علم الحساب ونموهبالحاجة الماسة إلى نظام دقيق يواكب حركة التنظيم الإداري ، ويغطي النشاط الاقتصادي المعقد في أرجاء الإمبراطورية كافة ، ولا غرو فقد سرى نظام الأعداد الهندي في الأقاليم الغربية إلى جانب الشرقية بطبيعة الحال ، إذ وصل المغرب على يد بعض كتاب الدواوين[3] ، كما عرفته الأندلس في عهد عبدالرحمن

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٧ .

(٢) عبدالمنعم ماجد : الحضارة الإسلامية ، القاهر ١٩٦٣ ، ص ٢٢٣ .

(٣) ذكر ابوالعرب تميم أن «أبا زكريا يحيي بن سليمان الخراز كان عالما بالفرائض والحساب» .أنظر : طبقات علماء إفريقية ، ص ١٧٤ .

الأوسط(١) .وفي الهندسة ، توصل علماء المسلمين إلى قياس السطوح والحجوم ، وكرست في خدمة العمارة والفن الإسلامي ، وحل بعض المشكلات التقنية المتصلة بنظام الري الهيدروليكي ، وتصنيع الطواحين والنواعير(٢) والساعات والمزاول(٣) . ولا غرو فتسمية الهندسة باسم «الميكانيك» ينم عن الاهتمام بها «تكنولوجيا» أكثر منه لذات العلم .

وفي ميدان الفلك مزج العرب ما ترجموه عن بطليموس بما ورثوه عن صابئة حران ، وكرس الحصاد لخدمة أغراض حياتية . وقد لمع نجم البتاني الحراني وأحمد بن كثير الفرغاني في هذا الميدان ، حيث توصلا إلى نتائج هامة في دراسة الظواهر الفلكية ورصد النجوم ومجموعاتها ، فضلا عن إصلاح المقاييس الفلكية القديمة(٤) .

وما يعنينا هو الإفادة من المعلومات الفكلية في أغراض عملية ، فأنشئت المراصد شرقا وغربا(٥) لمراقبة الأفلاك في حركاتها ، ووظفت النتائج في الحياة اليومية(٦) لإرشاد السفن في الملاحة وتزويد الربان بالمعلومات المتعلقة بالطقس وأحوال البحار ، فضلا عن استخدام الأسطرلاب الذي يعد اختراعه آنذاك من العوامل المشجعة على تنامي النشاط التجاري . وقد جرى توظيف المعلومات الفلكية كذلك - فضلا عن التنبؤ والتنجيم - في تنظيم الدعوات والحركات السرية الخارجية(٧) والشيعية(٨) .

وفي ميدان الطبيعيات تقدم علم الكيمياء - وقد أطلق عليه السيمياء - تقدما تجاوز من الناحية النظرية الموروث عن الهيللينية . ولمع في هذا الصدد إسم جابر بن حيان(٩) الذي أخذ أصوله عن جعفر الصادق ؛ كما يشير نص الشهرستاني سالف الذكر .

وقد نجح جابر ومدرسته في توظيف النظرية القديمة القائلة بوجود عناصر أربعة -

---

(١) ابن سعيد : **المغرب في حلي المغرب** : ١ : ٤٥ ، ط القاهرة ١٩٦٤ .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٧ .

(٣) ماجد : ص ٢٢٢ .

(٤) راجع : **صاعد الأندلسي : طبقات الأمم** ، ص ٥٠ - ٥١ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٨ .

(٥) صاعد الأندلسي : ص ١٠٠ .

(٦) بروفنسال : ص ٤٣ .

(٧) أشادت المراجع بحذق زعماء الخوارج الإباضية في المغرب علم الفلك ، وكذا الحال بالنسبة للخوارج الصفرية . وعلى سبيل المثال ، ذكر البكري «أن برغواطة أعلم الناس بالنجوم» .راجع : **المغرب في ذكر أخبار افريقية والمغرب** ، ط الجزائر ١٩٥٧ ، ص ١٤٠ ، وذكر الدرجيني أن حلقات الإباضية كان يدرس فيها إلى جانب العلوم الدينية «علوم اللغة والفلك والرياضيات» .أنظر : **طبقات الإباضية** جـ٢ ، ورقة ٣ ، مخطوط .

(٨) أفادت الحركات الاسماعيلية في تنظيم دعوتها ومراتبها بمجموعات الأفلاك ودوراتها .أنظر له : **الحركات السرية** ، ص ٩٨ .

(٩) اذكر البعض أن جابر شخصية أسطورية ، بينما رجح البعض الآخر وجوده ، أنظر : ميلي : ص ١١١ ، كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ٢٢٨ .

الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة - في استنباط مواد جديدة ، استخدمت في الصناعة . وتمكن عباس بن فرناس من اكتشاف صناعة البلور في الأندلس[1] . كما استخلصت مركبات جديدة من حموض وكحول خدمت الطب والصيدلة . وفضلا عن ذلك أفادت الكيمياء في صناعة العملة وتقدير عيارها .

أما الفيزياء ، فقد نهل العرب إبان عصر الصحوة من علم اليونان الفزيائي ، لكنهم أضافوا إلى ما نقلوه معلومات صائبة . وفي الحالين كان العلم يخدم الحياة ، فقد توصلوا إلى الكثير من القوانين المائية في ضبط العيون والينابيع والآبار[2] . كما كرسوا بعض قوانين الحركة في جر الأثقال بقوة يسيرة ، وسيتقدم هذا العلم في المرحلة التالية بفضل الحسن بن الهيثم والبيروني .

كما جرت بحوث أولية في علم الحيوان والنبات لخدمة الاقتصاد الزراعى[3] . وبديهي أن يتقدم الطب بعد ترجمة جالينوس وأبقراط ، وأبدع المسلمون في بعض نواحيه ، فبرع حنين بن اسحق في طب العيون[4] ، واشتغل أحمد بن أياس الأندلسي بالطب إلى جانب الصيدلة وأحرز شهرة في الميدانين معا[5] .

وفي الجغرافيا تجاوز علماء عصر الصحوة معلومات بطليموس بفضل الرحلات في ربوع الإمبراطورية كافة ، وكرست المعلومات الجغرافية لخدمة أغراض عملية كالتجارة والإدارة[6] ، وتسهيل جباية الضرائب كالخراج والجزية[7] . كما وظفت الطبوغرافيا في ضبط الأقاليم والأماكن ومعرفة الطرق والمسالك . ولا غرو فقد برزت أسماء مشاهير الجغرافيين والرحالة في هذا العصر ، منهم ابن خرداذبه واليعقوبي وابن رسته الذين أثبتوا خطأ الكثير من آراء بطليموس خلال مسح واقعي طبيعي للأقاليم السبعة[8] . وكتب قدامة بن جعفر عن البريد والطرق والخراج[9] . وأفادت كتابات الهمداني والسيرافي في الجغرافيا الطبيعية

---

(١) بروفنسال : ص ٥٠ .ومعلوم أنه ايضا أول من نبه إلى إمكانية الطيران .
(٢) ماجد : ص ٢٥٤ .
(٣) ألف الجاحظ كتاب الحيوان ، وبعد فترة وجيزة كتب ابن وحشية مؤلفا قيما في الزراعة .
(٤) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ٢٢٩ .
(٥) صاعد الأندلسي : ص ١٢٠ .
(٦) كاهن : ص ٢٢٩ .
(٧) ماجد : ص ٢٣١ .
(٨) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٥ .
(٩) ميلي : ص ٢٢٦ .

والجوية ميداني الفلاحة والملاحة ؛ وكل أولئك أسهموا بنصيب في الجغرافيا الاجتماعية ، وإلى حد ما السياسية ؛ وخاصة الرحالة الذين طوفوا بأقاليم العالم الإسلامي شرقا وغربا ، يصفون مدنه وسكانه بعوائدهم وأنماط حياتهم ، وقدموا كما هائلا من المعلومات أفاد منها المؤرخون في وضع أصول علم التاريخ الذي سنفرد له دراسة خاصة .

هكذا سادت «النزعة العلمية» الفكر الإسلامي[1] بجميع جوانبه وفروعه . ويحسن قبل أن نختتم هذه الدراسة أن نلخص الخصائص العامة لهذا الفكر في ضوء معطيات الصحوة البورجوازية ، وذلك بعرض إيجابياته وسلبياته .

وأول ما يلاحظ عن فكر الصحوة ، الطابع «العملي» أي تكريس الفكر في خدمة الواقع المعيش ، وقد وقف الدارسون على هذه الحقيقة فذكر آلدوميلي[2] أن البورجوازية النامية لم تدخر وسعا في هذا الصدد «حتى لقد استثمرت رحلات الحجيج في جمع المعلومات» . وفي المعنى نفسه ذكر إيف لاكوست[3] أن إنتلجنسيا البورجوازية «فهمت الدين لا بوصفه مثلا للزهد بل بوصفه فكرة منشطة وديناميكية لخدمة الواقع» .

وقد لاحظنا في عرضنا لسوسيولوجيا العلوم الدينية كيف أنها استفادت من الواقع وأفادته أيضا في جدلية مثمرة ، ناهيك بالعلوم الدنيوية التي أثبت البحث دورها الإيجابي في ترقية الواقع الاجتماعي ، حتى لقد ألف العلماء في مناح معرفية تبدو سابقة لأوانها . إذ كتب الخوارزمي رسالة عن «الصناعة والصناع» وابن وحشية عن الفلاح والفلاحة ، وابويوسف في أصول الاقتصاد . . . . . . الخ ، بحيث يمكن القول بأن علم الصحوة يندرج تحت مقولة «العلم للحياة» ومواجهة متطلبات التطور الاقتصادي العام[4] .

لكن لا ينبغي المبالغة في تقدير مآثر عصر الصحوة ، فلا ننساق وراء دعاوى بعض الدارسين[5] الذين اعتبروها بمثابة «العصر الذهبي» . إذ وجب أن نضع في الاعتبار أن الفكر آنئذ كان لا يزال في طور النشأة ، وما فتئ يعارك مشكلات تكوينه ، فلم ينجز عطاءه الحقيقي إلا في القرنين الرابع والخامس الهجريين . وحسب عصر الصحوة أنه هيأ للفكر مناخا لينشأ نشأة صحيحة ، بفضلها قدر له أن يستمر على قيد الحياة ، برغم العراقيل الصعبة التي

---

(١) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٩ .

(٢) ص ٢٢٥ .

(٣) ص ٢٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢٤ .

(٥) راجع سعد زغلول عبدالحميد : ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظر والتطبيق في بعض علوم العرب من الزراعة إلى الموسيقى ، بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ ، ط : العراق ١٩٧٤ ، ص ٥١٥ .

اعترضت تطوره .

وترتبط تلك العراقيل أساسا بتواجد الإقطاعية - برغم هامشيتها - إبان سيادة النمط البورجوازي ، وهذا يفسر لماذا ظلت الاتجاهات النصية الغيبية تمارس تأثيرا . ناهيك بتكريس أصحاب هذه الاتجاهات الدين وإشهاره سلاحا بتارا في وجه الليبرالية ، واضطرار مفكريها إلى إتخاذ مواقف «متوازنة» استنزفت جهودا كان من الأولى أن توجه نحو ترسيخ أفكارها وتطويرها . كما وقفت المحاذير الدينية حجر عثرة أمام خوض بعض ميادين المعرفة كما هو الشأن بالنسبة للمسرح والفنون التشكيلية ، وهو ما يدحض زعم بعض الدارسين[1] بأن مفكري الصحوة تحرروا تماما من حدود الدين . والمعقول ما ذهب إليه جب[2] من اكتساب المباحث الدينية - بفعل الصحوة - نزعة دنيوية .

إن غلبة النزعة الدنيوية تعطي سندا للقول «بمادية الفكر» كخصيصة أخرى لمعارف عصر الصحوة ، وقد لاحظنا أن المتكلمة ناقشوا بعض القضايا المتعلقة بالذرة ، كما أن العلم الطبيعي في جملته علم مادي ، بل توصل بعض المفكرين إلى حقيقة جعل الحواس مصدر المعرفة ، فقالوا بأن كل علم ليس له أساس حسي لا يكون علما صحيحا[3] .

حقيقة أن العقل مجد وبجل إبان الصحوة ، وكان ركيزة حركة التطور الفكري بكل جوانبه ومستوياته ، وغدا منطق أرسطو متغلغلا في كل مناشط المعرفة ، حتى في ميدان العلوم الدينية[4] . لكن يجب ألا ننسى أن السيادة الكاملة للعقل لم تتم ، لأن الثورة البورجوازية الكاملة لم تتحقق ، وهذا يفسر وجود النقل إلى جانب العقل وتواجد الخرافة برغم سيادة الحكمة .

ومن الخصائص المميزة لفكر الصحوة سمة «الموسوعية» إلى جانب التخصص ، «فإذا كان العلماء آنذاك قد فرقوا بين العلوم الإسلامية وغيرها من العلوم إلا أنهم أحاطوا بكليهما جميعا»[5] . ولا غرو ، فقد ساير أصحاب العلوم النقلية - تحت تأثير الصحوة - تيار الليبرالية وحاولوا اتباع أساليبه نفسها[6] . فمن الشائع في هذا العصر أن يكون الفقيه ملما بالمنطق فضلا عن الحديث ، والمتكلم عالما باللاهوت والرياضيات والطبيعيات . والجاحظ -

(١) راجع : تيزيني : ص ٢٢١ .
(٢) ص ٢٤ .
(٣) حسن محمود : ص ٢٧٤ .
(٤) لاكوست : ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
(٥) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ٢٢٣ ، سعد زغلول : ملاحظات ، ص ٥١٧ .
(٦) سعد زغلول : ملاحظات ، ص ٥١٥ .

على سبيل المثال - طاقة معرفية ندر ان وجد لها نظير فيما سبق وما لحق . ولقد أفادت هذه الثقافة الموسوعية كلا في ميدان تخصصه ، مما وسع في آفاق المعرفة ، فضلا عن خلق رؤى شمولية في الفكر تتسق مع شمول نمط الإنتاج السائد .

ومن مظاهر هذا الشمول الإحاطة باللغات الأجنبية ، كالسريانية والفارسية والعبرية واليونانية والصينية والصغدية والسندية ولغات السودان والبربر والترك والروس والأرمن[١] والإفادة من شتى ألوان المعارف لجميع الشعوب . ومع ذلك لم تخل ثقافة عصر الصحوة من بصمات الشعوبية والعرقية ، حيث استغلتها القوى الإقطاعية في معاركها الخاسرة مع البورجوازية .

ومن خصائص النهضة الفكرية المميزة كذلك «النقلة المنهجية» الفذة التي اعتمدت «التجريب» في العلوم الطبيعية[٢] ، والنقد في العلوم الإنسانية . ومن مظاهرها تقدم تقني ملحوظ تمثل في تشييد المعامل وإقامة المراصد وصناعة الورق إلى غير ذلك من الوسائل والأساليب التي ساعدت بدورها على تقدم العلوم ، كذا وضع مناهج وقواعد وضوابط أصولية تحكم العلوم الدينية والاجتماعية واللغوية والأدبية والفنية ، وتحدد ميادينها ومباحثها وأساليب دراستها ، مما أعطى دفعة داخلية للفكر في حركة تطوره .

وثمة سمة أخيرة تميز فكر الصحوة ، وهي «سيولته» المرتبطة بسيولة المد البورجوازي وسريانه في أرجاء العالم الإسلامي كافة شرقا وغربا سواء بسواء . وليس الحال كما ذهب البعض إلى أن الليبرالية اقتصرت على شرقي العالم الإسلامي دون مغربه ؛ فقد ذكر جب[٣] أن «الأوضاع الثقافية في الغرب بقيت دون تغيير يذكر» ، وقصر كاهن[٤] دور الغرب في النهضة على هضم ما ورد من الشرق . وتعزى تلك الاحكام وأمثالها إلى عدم إلمام أصحابها بأحوال الغرب عموما من ناحية ، واعتقادهم الخاطىء بأن النهضة الفكرية كانت مرتبطة بإحياء التراث الكلاسيكي فحسب من ناحية أخرى . وقد اعترف بعض هؤلاء الدارسين[٥] بقصور في معلوماتهم عن الفكر الإسلامي في الغرب .

إن جهود بعض المتخصصين في الغرب الإسلامي أثبتت خطأ النظرة السابقة .

(١) راجع : **الفهرست** لابن النديم ، المقالة الأولى .
(٢) جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ٢٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤ .
(٤) ص ١٠٢ .
(٥) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٨٧ .

فبروفنسال[1] - المتعمق في الموضوع - كشف النقاب عن جوانب ثرية من الفكر الإسلامي في المغرب والأندلس . واستنادا عليها ، لم ير ثمة فروقا فكرية جوهرية تذكر بين الشرق والغرب ، وانتهى إلى أن الغرب يدخل ضمن «وحدة ثقافية» تشمل العالم الإسلامي برمته . ويفضل ما أنجزناه من دراسات للتراث الإسلامي في الغرب ، نستطيع أن نؤكد مقولته دون مجازفة ، خاصة وأن البورجوازية في صحوتها وجدت في الغرب متنفسا لمزيد من نشاطاتها . ولعل ذلك يفسر ما ذهب إليه «الدوميلي»[2] من أن «بعض نواحي المعرفة شهدت تطورا في الغرب ربما فاق في بعض الأحيان نظيرتها في الشرق» .

وقد أثبت البحث كيف أن الكثير من الاتجاهات الفكرية المحافظة ذات الأصول الشرقية جنحت نحو التطور في الغرب ، بفضل المناخ الملائم الذي أتاحته الصحوة البورجوازية الأكثر تناميا ، وكيف تبنت البيئة الغربية الأفكار الثورية الآتية من الشرق واحتضنتها كإديولوجيات سياسية ، وبصمتها بطابع جديد . تلك الحقائق وغيرها ، خفت عن الدارسين الذين اعتمدوا مناهج تقليدية ، فدرسوا الفكر بمعزل عن الواقع أو ربطوه بمؤثرات غير إسلامية ، متغافلين حقيقة أن الموروث عن القديم صار خيوطا في نسيج الواقع الجديد وجزءا لا يتجزأ من لحمته وسداه .

إن المد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي برمته مسؤول عن خلق نمط فكري ليبرالى ساد ربوعه كافة . لكن هذا المد لم يصل إلى درجة إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة ، فسمح للأنماط الأخرى المتواجدة أن تبنى صيغها الفكرية المغايرة .

بديهي والأمر كذلك أن يكتنف الفكر البورجوازي السائد بعض السلبيات ، وقد أشرنا إلى بعض منها سلفا ، ونضيف أن هذا الفكر كان «مدينيا» قحا ، بمعنى أنه لم يتغلغل في الريف - حيث لا تزال بقايا الإقطاعية - وهذا يفسر لماذا ظلت القطاعات العريضة من الفلاحين ضحية النزعات الغيبية والثيولوجية الموروثة .

صحيح أن بعض محاولات بوجوازية ليبرالية - كالحركة الإسماعيلية مثلا - حاولت التسلل إلى هذه القطاعات من طريق تجنيدها في حركات سياسية إجتماعية ، لكن جماهير الأميين لم يكن بوسعهم الوقوف على مثل تلك الأفكار الملغزة ؛ فاضطرت تلك الدعوات أن تتبع أساليب ووسائل غير عقلانية لتجنيد الجماهير في سلك نظامها ؛ ومع ذلك أحرزت

(١) حضارة العرب في الاندلس ، ص ٦ .
(٢) العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، ص ١٣٨ .

بعض الدعوات الثورية نجاحا محدودا في تنوير هذه القطاعات . ودورها في هذا الصدد أخطأ بعض الدارسين في رصده ؛ حتى لقد ذكر جب[1] أن النشاط الاسماعيلي أسفر عن حالة من «الفوضى الاجتماعية في الريف» . وهذا التفسير الخاطىء المتواتر ناجم عن التأثر بكتابات تقليدية معادية للحركات الثورية[2] .

إن قصور البورجوازية بفكرها الليبرالى عن التغلغل في الريف راجع - كما نلح - إلى عدم إنجاز الثورة البورجوازية الكاملة . وللسبب نفسه نرى أن الفكر الليبرالى عجز حتى عن احتواء بعض قطاعات من سكان المدن نفسها ، بحيث انخرط الكثيرون من الحرفيين والمهنيين في سلك النزعات الصوفية أو حركات الغلاة ، ولو أنجزت الثورة البورجوازية كاملة لأمكن لليبرالية أن تحتوي القوى الاجتماعية العاملة كافة على صعيد الريف والمدن سواء بسواء .

ولعل هذا كله يفسر لماذا انتكست الليبرالية سريعا في جولة تالية مع الإقطاعية المرتجعة لتسود الأخيرة إبان القرن التالى للصحوة . لقد فطن جب[3] إلى حقيقة ربط النهضة الفكرية في عصر الصحوة بالتطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرزها ، لكنه أخطأ حين زعم «أن الصحوة كانت موقتة ، وكان استمرارها رهينا باستمرار العوامل الموقتة التي تمثل أسس وجودها» .

إن رصد الواقع الاجتماعي في عصر ما بعد الصحوة سوف يكشف عن استمرارية القوى البورجوازية بفكرها الليبرالى ، لتواجه معركة أخرى مع الإقطاع بقوالبه «النصية الغيبية التسليمية» تنتهي بنصر آخر لليبرالية البورجوازية مكنها من السيادة طوال القرنين الرابع والخامس الهجريين ، حيث بلغت النهضة الفكرية الإسلامية أوج ذروتها ، وإن شئت «عصرها الذهبي» ، وهو موضوع الجزء الثاني من هذا المشروع .

(١) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٥ .
(٢) أنظر في هذا المعنى : محمود إسماعيل : الحركات السرية ، ص ٨٣ ، ٨٤ .
(٣) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٢٧ ، ٢٨ .

المبحث الثالث

نشأة الفكر التاريخي

لا توجد للآن دراسة شافية عن نشأة الفكر التاريخي الإسلامي وتطوره، وما هو موجود لا يزيد على مجرد تراجم لأعلام المؤرخين، أو عروض عامة «لا تتعدي مرحلة التعريف والوصف»[1].

ومن أمثلة ذلك دراسات بعض المستشرقين من أمثال مرجوليوث وروزنتال وهاملتون جب، وأبحاث بعض الدارسين العرب كالدوري وأحمد أمين وعلى أدهم وعبدالعزيز سالم وغيرهم. إذ اعتمد معظمهم في الغالب على فهرست ابن النديم وتراجم ياقوت والقفطي وغيرهما، فضلا عن مقدمات كتب المؤرخين، وفي النادر بعض تواريخهم، لاستقاء مادة تعرض لسير هؤلاء وشيوخهم ومصادر رواياتهم والموضوعات التي عالجوها ومناهجهم في الكتابة، ثم الخروج من ذلك كله بأحكام تقف عند حد وضع معالم على طريق تطور علم التاريخ عند المسلمين، بمعزل عن تطور الواقع الثقافي والأساس السوسيولوجي الذي أفرزه.

حقيقة أن البعض فطن إلى ضرورة وضع الواقع الثقافي في الحسبان كشرط لتتبع الفكر التاريخي، لكن أحدا لم يضع تلك الحقيقة موضع التطبيق في دراسته. فالمستشرق

(1) عبدالله العروي: **العرب والفكر التاريخي**، بيروت ١٩٧٣، ص ٤٥.

روزنتال[1] - أعظم من كتب في الموضوع - اعترف بأن «علم التاريخ الإسلامي في كل العصور وثيق الارتباط بالتطور العام للحركة الإسلامية ، وأن تبدلات التاريخ الإسلامي يمكن أن تفهم جيدا إذا وضعت ضمن النطاق العام للثقافة الإسلامية» ، لكنه تجاهل - أو جهل - تأثير الحركة الفكرية العامة في الفكر التاريخي ، واقتصر عمله على مجرد عرض الجوانب التقنية في كتابة التاريخ الإسلامي . وهذا يعزى إلى عدم إلمامه العام بالفكر الإسلامي الذي اعتقد - حسب اعترافه - «بأنه فكر مبهم» ، مبررا عجزه بمقولة خاطئة مؤداها أن «الثقافة الإسلامية تمت بالتوسع لا بالتعمق[2] .»

إن كتابه «علم التاريخ عند المسلمين» لا يمكن جحود فضله في تتبع نشأة المنهج التاريخي ، وتطور طرائق الكتابة وأساليبها في التاريخ ، فضلا عما ترتب على الجانب التقني من إلقاء أضواء على الفكر التاريخي ، لتكامل المبنى والمعنى معا ، إنطلاقا من قاعدة صحيحة مؤداها أن «ظاهرات الفكر جزء من الفكر ذاته» . غير أن النتائج المترتبة على هذا المنهج تظل عاجزة عن تعليل عوامل تطور الفكر التاريخي وتفسيره ، تلك العوامل الكامنة في الواقع الاقتصادي - الاجتماعي ، وهي التي أفرزت نمط الثقافة العام الذي يعد الفكر التاريخي شريحة من شرائحها .

ولقد نجح باحثون معاصرون في الوقوف على المنهج الصحيح لدراسة الفكر الإسلامي بعامة والفكر التاريخي على وجه الخصوص ، كما نجحوا في كشف المزالق المنهجية للدارسين السابقين ، ومع ذلك لم يتقدموا بالبحث خطوة حين ولجوا درس الموضوع . فاكتفى البعض بالنقد الهدام لمناهج السلف «غير الصالح» وتأويل رؤاهم تأويلا ينبو عن الحقيقة[3] . بينما انصرف البعض الآخر لتسفيه دراسات المحدثين برمتها - وفي الوقت نفسه اعتمد عليها وحدها ، وأغفل الرجوع إلى الأصول نهائيا - وأسفر جهده عن تقديم تنظير «ملغز» للفكر التاريخي العربي ، يكتنفه الغموض ويستعصي على الفهم ، ويكشف عن عدم الإلمام بأوليات التاريخ الذي تصدى لتاريخ تأريخه[4] . .

---

(١) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ترجمة صالح العلي ، بغداد ١٩٦٣ ، ص٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٣) راجع : طيب تزيني : **مشروع رؤية** ، ص ١٤٤ . حيث تحامل على الطبري والبلاذري تحاملا مقذعا ، مفسرا الفكر التاريخي عند الطبري بالغيبية والثيولوجية على أساس أن كتابه يحمل عنوان «**تاريخ الرسل والملوك**» ، وناعتا البلاذري بالاستعلاء الطبقي لأنه كتب عن «**أنساب الأشراف**» . وهو حكم جائر ينم عن جهل تام برائدين عملاقين من مؤرخي الإسلام ظهرا في عصر الصحوة الذي أشاد به الكاتب المصدر نفسه ، متناسيا ما سبق أن أكده من أن «العلم الاجتماعي أكد على أن تاريخ فترة ما تشكل وحدة كلية عضوية» . المصدر نفسه ، ص٤٣ .

(٤) راجع . مؤلف العروي ، **العرب والفكر التاريخي** .

إن تنظير الفكر يظل يضرب في فراغ ما لم يتزود الباحث - إلى جانب سلامة المنهج - بالإلمام الكامل والدقيق بجزئيات الواقع السوسيو - ثقافي .

عندئذ يتسنى له رصد حركة التطور في الجانبين معا ، ووضع معالم أساسية على مسيرتيهما تؤكد اتساق منحيات النقلات الثقافية مع التحولات الاقتصادية الاجتماعية . فتنظير الفكر لا يتم بمعزل عن المعرفة بالواقع الذي تكمن فيه عوامل تفسير الفكر في ازدهاره أو انتكاسه ، في تطوره أو جموده .

وإذ سبق لنا تطبيق هذا المنهج في دراسة نشأة الفكر الإسلامي بعامة ، فلا أقل من الأخذ به في محاولة استقصاء الفكر التاريخي في طور تكوينه .

وقد نبه أحد مؤرخي تاريخ العلم[1] إلى جدوى هذا المنهج فقال : «على من يدرس التاريخ أن يثبت قبل كل شيء تسلسلا واستمرارا يحول دون تأسيس أقسام وفصول ذات قيم مطلقة . . . ولكن وجوه الإبطاء والتعجيل وألوان الاختلاف والتوجيه والاتجاه والقوة ، كل ذلك يحمل بطبيعة الحال على تأسيس عصور يتميز كل منها بوجهة خاصة ، ومن هنا بالذات يضطر المؤرخ إلى تأسيس أقسام وفصول في الفترات التي تبدو له أنها سجلت تحولا في الأحداث التاريخية التي هي موضوع الدراسة» .

والواقع أن مشكلات عدة تعترض طريق تطبيق هذا المنهج ، أشار بعض الدارسين السابقين لبعض منها . وقد أمكن تجاوزها بفضل المسح السوسيولوجي للأبنية التحتية والفوقية ؛ وهو ما تضمنه المبحثان السابقان . ومع ذلك لا أقل من إعادة طرح هذه المشكلات لتبيان كيفية تجاوزها ، مما يعطي قرائن «حقلية» جديدة على صحة الرؤية الاجتماعية للمعرفة .

أشار المستشرق مرجوليوث[2] إلى أن أولى المشاكل تكمن في ضخامة التراث التاريخي الإسلامي من حيث الكم العددي المذهل لمصنفيه ومصنفاته ، فضلا عن ضخامة هذه المصنفات . فوفقا لإحصاء أولي قام به ويستنفيلد للمؤرخين الإسلاميين الأوائل ، بلغ عددهم حول ستمائة مؤرخ عدا من أفلت من الإحصاء حسب اعترافه ، بالاضافة إلى ما تم الكشف عنه في القرن الأخير من مؤرخين كانوا مجهولين لدى المشتغلين بالتاريخ الإسلامي على أيام ويستنفيلد . وبمراجعة فهرست ابن النديم اتضح أن بعض هؤلاء صنف كتبا

(١) راجع : الدوميلي : **العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٦٧ .
(٢) **دراسة عن المؤرخين العرب** ، ترجمة حسين نصار ، بيروت ، ص ١٣ وما بعدها .

ورسائل تجاوزت المائتين ، وبعض هذه الكتب - كتاريخ الطبري مثلا - يزيد على ثلاثة آلاف ورقة ، وتاريخ ابن عساكر عن مدينة دمشق وحدها بلغ مائة مجلد . فإذا أضيف إلى أعمال المؤرخين مؤلفات الأدباء والكتاب الموسوعيين والجغرافيين والرحالة وكتاب الفرق وغيرهم ممن انطوت مؤلفاتهم على معلومات تاريخية ، أدركنا صعوبة استيعاب هذا الكم المعرفي المتراكم ، ناهيك بمحاولة تحليله وتفسيره وتنظيره لتخريج تصور سوسيولوجي لنشأة الفكر التاريخي . لذلك لم يكن هناك مناص من الاعتماد على الجهود كافة التي بذلها الدارسون المحدثون ، والرجوع إلى المصادر الأولية بين وقت وآخر لاستيفاء بعض أوجه القصور والتحقق من بعض النصوص ، خاصة إذا ما تعلق الأمر بإصدار الأحكام .

والمشكلة الثانية متعلقة بطبيعة الأدب التاريخي ذاته ، من حيث تراوحه بين الصدق والكذب . فعملية التدوين التي أنجزت في عصر الصحوة تمت في فترة وجيزة بعد جمع الروايات الشفاهية من مظانها على امتداد رقعة مكانية شاسعة ، ومن أفواه رواة متعددي المذاهب والعقائد والأهواء السياسية والأوضاع الطبقية[1] . . .الخ الأمر الذي أثر إلى حد ما في موضوعية تدوين الأخبار .

وتتجلي المشكلة بوجه خاص في الحوليات السياسية التي دون بعضها تحت تأثير النظام العباسي ولو بصورة غير مباشرة ، وفي عصر مار بالصراع الاجتماعي والسياسي والإديولوجي . وبديهي أن ينعكس هذا الصراع ليس فقط على رؤى الإخباريين والمؤرخين في تناول الحقبة المعاشة ، بل انسحب على تقييم الماضي فلونه بألوان تياراته واتجاهاته .

كما أن أصداء الماضي عكست فعاليتها حين أعيدت صياغته في أذهان المؤرخين الأوائل لأن الماضي لا يموت كله ، وإن مات فلا يموت فجأة ، ناهيك بمحاولة إحيائه ، وخاصة إذا كانت بعض وقائعه مجهولة ، أو قدمت بصورة شوهاء ، كما هو الحال بالنسبة للخرافات والأساطير التي تضبب التواريخ القديمة . ولا يخفي في هذا الصدد تأثير ما عرف «بالإسرائيليات»[2] ؛ أي ما اتصل بالتراث اليهودي والنصراني ، فضلا عن بعض بصمات الوثنية التي جرى إحياؤها من قبل الحركات الثورية والاجتماعية التي قامت في عصر التدوين . فالخطير في الأمر أن هذا التراث الإسلامي قدم تقديما مخلا في العصور القديمة ، من قبل الأحبار والقساوسة وسدنة بيوت النار ؛ حيث اختلط بالأساطير والخوارق

---

(١) راجع : محمود اسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ط بيروت ١٩٧٤ ، ص٧ وما بعدها .

(٢) راجع الفصل الرائع الذي كتبه فان فلوتن عن هذا الموضوع تحت عنوان «الاسرائليات» في كتابه : **السيادة العربية** .

والكرامات .

فحفظة هذا التراث الذين عاشوا في ظل الحكومة الإسلامية كانوا يعيشون أزمتين : الأولى تحجر معتقداتهم[1] الدينية وتقوقعها بعد صراع طويل مع الفلسفات والأفكار الوثنية لم يحسم لصالحهم . والأخرى أزمة «سياسية سيكولوجية» من جراء انهيار الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ودخولهما في حوزة دار الإسلام . لذلك تأثرت الأخبار التي رووها عن تراثهم بمثالب هاتين الأزمتين . وحيث افتقر الإخباريون والمؤرخون الأوائل إلى الدراية بهذه المعارف ، فقد نقلوها وأثبتوها في مصنفاتهم دون تمحيص .

على كل حال - كانت هذه النقائص والمثالب سلاحا ذا حدين ، فمن ناحية فتت - إلى حد ما - في موضوعية تدوين تراث ما قبل الإسلام ، وما ترتب على الأخطاء في المصنفات الأولى من تواتر الأخذ بها كحقائق مسلمة عند معظم المؤرخين التاليين ، الذين تناقلوها دون نظر أو روية كما ذهب ابن خلدون[2] . لكن من ناحية أخرى قدمت للباحثين المحدثين مادة أولية متنوعة الاتجاهات والمرامي ، تكشف عن طبيعة تفكير مصنفيها ، فضلا عن إلقاء أضواء على العصر برمته بقواه وتياراته ونزعاته السائدة .

لذلك لا مندوحة عن فهم الأساس السوسيولوجي الذي أفرز هذا الفكر نفسه ، ووضعه في سياقه التاريخي الصحيح . فالمنهج السوسيولوجي وحده كفيل بتجاوز تلك المشكلات وغيرها - مما سيثبته البحث - لأنه يتناول نشأة الفكر التاريخي من منظور مادي تاريخي شمولي .

ترتبط نشأة الفكر الإسلامي - عموما وبطبيعة الحال الفكر التاريخي - بما اصطلحنا على تسميته بالصحوة البورجوازية التي تعتبر حسب رأى الدوميلي[3] «نقطة تحول عظيم الأهمية في تاريخ العلم الإسلامي» . فإبانها تم جمع الروايات من المصادر المتاحة كافة ثم تدوينها في مصنفات تاريخية قائمة بذاتها ، بحيث يمكن القول بظهور علم التاريخ كعلم مستقل له موضوعاته وطرائق بحثه ودراسته ، بعد أن كانت متداخلة ومختلطة بمعارف ومباحث أخرى كالحديث والأنساب والقصص العربي القديم والتراث القبلي .

كذلك شهد عصر الصحوة تحول الأخبار التاريخية من الرواية الشفاهية إلى التدوين والتسجيل ؛ بمعنى أن المادة التاريخية التي كانت تحفظ في ذاكرة الحفاظ وفي صدور الرواة ،

(١) مقدمة ابن خلدون : ص ٤٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤ .
(٣) العلم عند العرب ، ص ٦٧ .

أصبحت بفعل تعميم صناعة الورق مدونة في كتب ورسائل متداولة . باختصار شهد عصر الصحوة البورجوازية نشأة علم التاريخ الإسلامي وظهور مؤرخين متخصصين وضعوا أصوله ومناهجه التي صارت مثلا احتذته الأجيال اللاحقة من المؤرخين .

إلا أن جهود المؤرخين الرواد كانت تتويجا لمعاركات سابقة ، اضطلع بها الإخباريون ومن سبقهم من النسابة والقصاص وكتاب السير والمغازي ، وكلهم أسهموا بنصيب في وضع لبنات الفكر التاريخي الإسلامي في عصور ما قبل الصحوة البورجوازية .

وليس من المبالغة في شيء أن نرجع بأصول هذا الفكر إلى عصور ما قبل الإسلام ، حيث بقيت أصداء ثقافتها تعمل عملها بعد ظهور الإسلام ، متفاعلة مع معطيات تطور المجتمع الإسلامي الجديد . ولقد سبق تبيان أصداء الثقافة العربية الجاهلية في الفكر الإسلامي بعامة في الباب السابق .

ولا مندوحة عن الاعتراف بوجود فكر تاريخي في المجتمعات العربية قبل الإسلام ، فلا يمكن تصور واقع تاريخي متطور بدون نوع من الوعي التاريخي ؛ مهما هزلت صوره وأشكاله . كذلك لا يمكن الظن بإمكانية موات تأثير مرحلة تاريخية في تاريخ شعب من الشعوب مهما وقع من تحول في مسار تطوره . وإن جاز القول بذلك في أي فرع من فروع المعرفة – وهو لا يجوز – فلا ينسحب على علم التاريخ الذي يعتبر الماضي محور اهتمامه ولب موضوعه وحقل مباحثه .

معنى ذلك أن التراث التاريخي الجاهلي فرض نفسه فرضا على الفكر التاريخي الإسلامي ؛ من حيث انطوائه على أفكار ورؤى للتاريخ لم تنته بظهور الإسلام ، بل ظلت مستمرة تمارس تأثيرا في تشكيل الفكر والرؤية الجديدة بصورة أو بأخرى . هذا فضلا عن أن التراث العربي الجاهلي أصبح ضمن الموضوعات التي تناولها مؤرخو الإسلام ، وحظيت بنصيب وافر من اهتمامهم ، فأفردوا لها حيزا لا يستهان به في مصنفاتهم .

لذلك لا مناص من محاولة استقصاء طبيعة الفكر التاريخي في المجتمع العربي قبل الإسلام كمدخل منطقي لرصد نشأة الفكر التاريخي الإسلامي .

ولسوف نربط – كما هو حال منهجنا – بين الفكر والواقع في علاقة جدلية ، أي سينصب اهتمامنا – في المحل الأول – على تقصي سوسيولوجية الفكر التاريخي في موضوعه ونهجه وتقنيته ، مسترشدين في ذلك بحصاد ما أنجزناه سلفا من رصد الواقع الاقتصادي – الاجتماعي ، والبنى الثقافية العامة المترتبة عليه .

أ - جذور الفكر التاريخي العربي

سبق إيضاح غلبة النمط البورجوازي في مجتمع ما قبل الإسلام ، وظهور بواكير اتجاهات ليبرالية في التفكير ، وخاصة في مجتمعات عرب الجنوب في معظم عصور تاريخها ، كذا في المجتمع المكي عشية ظهور الإسلام ، بينما ظل النمط القبلي البطريكي سائدا في مجتمعات عرب الشمال باستثناء إمارتي التخوم في الحيرة وجنوبي الشام ، حيث وجدت مجتمعات «بينية» ذات نظم عسكرية تجارية تدور في فلك الفرس والبيزنطيين ، ومن طريقها تسربت المؤثرات الثقافية الأجنبية إلى بلاد العرب . فإلى أي مدى كان الفكر التاريخي في تلك المجتمعات جميعا جزء من ثقافة عامة عكست أسسها السوسيولوجية؟

في المجتمع العربي الجنوبي حيث بلغ المد البورجوازي أوجه ، بذرت فكرة التاريخ وأينعت بفعل قيام نظم سياسية واقتصادية متطورة ، وكذا نتيجة الاتصال بالعالم الخارجي ، مما يسقط أحكام بعض الدارسين [١] القائلة «بافتقار عرب الجنوب إلى الحس والمنظور التاريخي» ؛ رغم اعترافهم بوجود «ضرب من الروايات التاريخية المدونة[٢]» . لقد أكدت النقوش المعينية والسبئية والحميرية أن تلك الدول المتطورة شهدت «ظهور حوليات سياسية موجهة » [٣] ، بل وجد في دولة قتبان « سجلات تاريخية » [٤] بعضها ذو طابع ديني ، والبعض الآخر علماني قح ، يسجل الفعاليات البشرية كأعمال الملوك والإصلاحات والشئون العسكرية والإدارية والمالية . . . إلخ .

أكثر من ذلك أن تلك السجلات جرى الإعلام بها للجمهور ؛ حيث كانت تنقش على الحجر وتوضع في أماكن عامة [٥] لتقوم مقام « النشرات » الرسمية التوجيهية ؛ وخاصة ما تعلق منها بالنشاط الاقتصادي كجباية الضرائب وأحكام الأسواق وتنظيم الري . . إلخ ، فضلا عن اتسام بعضها بطابع إديولوجي ومغزى « تعليمي » لتوجيه « الرأي العام » لتعضيد السلطة في مشروعاتها السياسية الطموحة ، كتحقيق الوحدة القومية داخل شبه الجزيرة ، أو استنفار العرب لمواجهة الغزو الأجنبي . وقد دعمت هذه النقوش ومحتوياتها ما أورده الهمداني من نصوص تؤكد المعاني نفسها . فقد أشار إلى وجود نوع من الأدب التاريخي في

(١) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ١٤٤ .
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٣) روزنتال : ص ٣٥ .
(٤) الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٤ .
(٥) مرجوليوث : ص ٤٠ .

دولة حمير ؛ وذكر أن أحد العلماء « ورث ما ادخرته ملوك حمير من مكتوب علمها ، وألم بزبر حمير القديمة ومساندها الدهرية »[1] . وفي موضع آخر أضاف أن « أنساب الملوك من ولد عمر بن همدان كانت مزبرة في خزائن حمير »[2] ، مؤكدا أن تلك الأنساب حفظتها بعض الأسر والبطون « فالمروانيون باليمن يعملون على ما قيده آباؤهم من نسبهم وحفظوه كابرا عن كابر »[3] .

ولا ينتقص من قدر هذا الأدب التاريخي كونه متعلقا بأمور دينية عقيدية ، أو اتخاذه - في الغالب - طابعا رسميا توجيهيا . فالدين كرس لخدمة السياسة ، والعقائد عبرت عن تقاليد شعبية ، كتقديم النذور وطرائق أداء الشعائر والطقوس . . إلخ . والطابع الرسمي التوجيهي سمة متواترة تطبع الفكر التاريخي بطابعها في كل العصور .

كذلك لا يفت في قدر هذا الأدب التاريخي انطواؤه على تأثيرات أجنبية كما ذهب روزنتال[4] ؛ فالتأثيرات اليهودية والنصرانية فضلا عن كونها غير ذات بال ، لأن عقائدها كانت « متحجرة » كما ذكرنا سلفا ، فإن القوى اليهودية والنصرانية في بلاد العرب شكلت بأنماط حياتها ونشاطاتها الاقتصادية وفعالياتها السياسية خيوطا في نسيج الواقع الاجتماعي العربي ، برغم تطاولها في بعض الأحيان ، أو قيامها بدور العمالة لدول أجنبية في أحيان أخرى .

ووجود تأثيرات أجنبية خارجية - فيها عرف بالإسرائيليات - على الفكر التاريخي لعرب الجنوب ، أمر بديهي بالنسبة لمجتمعات تجارية ذات اتصالات دائبة بالعالم الخارجي ، تتبادل معه الأفكار إلى جانب السلع والبضائع . ومن ثم يبدو منطقيا احتمال إفادة الأدب التاريخي العربي من الإسرائيليات - بقدر ضئيل - وخاصة في جوانبه التقنية ، كالتأثر بأساليب « العرض التاريخي » لقصص العهد القديم ، أو التأثر بالصيغ والتقاليد المسيحية في تسجيل الأخبار على النقوش ؛ وخاصة إبان خضوع بلاد اليمن لسيطرة قوى أجنبية كالأحباش والفرس . فنقش «جبل مأرب» الذي سجله أبرهه الحبشي كان سجلا تاريخيا لأحداث حملته ؛ إستهله بصيغة مسيحية . لقد كانت تلك المؤثرات وغيرها نتاجا طبيعيا لواقع تاريخي لمجتمعات غلب عليها الطابع البورجوازي ، فتشكل تاريخها على نحو « عالمي

---

(١) أنظر : الإكليل ، نشر لوفكرن ، ابسالا ١٩٥٤ ، جـ١ ، ص٥ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠ : ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٤) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٣٥ .

لما قامت به من دور أساسي في تجارة العالم القديم .

وبالتالى فإن « الوعي التاريخي » لتلك المجتمعات أصبح يدور في دائرة رحبة ، تتعدي شبه الجزيرة ليشمل آفاق العالم الخارجي . وهذا يدفعنا إلى التأكيد على تواجد هذا الوعي بصورة أقوى مما تعيه قرائح الدارسين المحدثين [١] ؛ لأن عوامل شتى تضافرت على حجبه وتشويهه ، منها ضآلة المعلومات المتاحة إلى الآن عن تاريخ العرب القديم عموما ، ومنها رؤية مؤرخي الإسلام لعصور ما قبل الإسلام برمتها باعتبارها « جاهلية » ؛ وبالتالى اعتبار أدبها التاريخي ضربا من اللغو والهذر ، ثم اختلاط هذا الأدب المتاح بالقصص الوعظي القرآني والأساطير الخرافية التي روج لها الجهال من القساوسة والأحبار ، بالإضافة إلى ما نسجه خيال الرواة ، وأخيرا دور العصبية القبلية [٢] والنزعات الشعوبية في تزييف هذا التراث وتحريفه ومسخه . كل ذلك يبرر قول الهمداني [٣] بأن الأخبار المتعلقة بالتراث التاريخي العربي القديم غير دقيقة ، وملاحظة جب [٤] بعدم فهم مؤرخي الإسلام هذا التراث فهما نقديا صحيحا .

وليس أدل على نضج الوعي التاريخي ووضوح فكرة التاريخ لدى عرب الجنوب من استخدامهم مصطلح « تاريخ » [٥] منذ وقت مبكر ، ذلك المصطلح الذي تاه واختفي خلال حقبة صدر الإسلام ، ولم يجر إحياؤه إلا في كنف صحوة بورجوازية أخرى في القرن الثالث الهجرى . فإذا أضيف إلى ذلك استخدام عرب الجنوب « تقويما » ثابتا - استفاد منه عمر بن

---

(١) وقد وقف الفيلسوف هيجل على حقيقة جوهرية تفيدنا في هذا الصدد ، وهي «أن الممكنات أغزر وأخصب وأرحب من الواقع» ، ذلك لأن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة . وبعبارة أخرى «فإن الواقع بالغا ما بلغ قدره فهو يحمل في باطنه قدرا من الإمكانات أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل ، وهي إمكانات تسعي حثيثا إلى التحقق» . أنظر : هيجل : **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، القاهرة ١٩٧٤ ، جـ١ ، ص١ . وفي المعني نفسه يرى الفيلسوف المعاصر هربرت ماركيوز أن «صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعا نهائيا» . أنظر : **العقل والثورة** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص١٣٢ .

(٢) وقد فطن الهمداني إلى تلك الحقيقة حين أشار إلى أن انتقال مركز الثقل في الحياة العربية بعد الإسلام إلى عرب الشمال كان من أسباب محاولات طمس تراث عرب الجنوب . يقول في هذا الصدد «وكذلك سبيل نسابة العراق والشام يقصرون في أنساب كهلان ومالك بن حمير ، ليضاهوا بها عدة الآباء من ولد إسماعيل» . ويضيف « . . . فقلت رحلة أخباري الشمال إلى من قطن اليمن ، ولم يلقوا بذهبهم من ذوي معرفتهم غير أعقاب من ظعن» . **الإكليل** : ١ : ٤ .

(٣) **الإكليل** : ١ : ٤ .

(٤) ص ١٤٥ .

(٥) ذكر روزنتال أن هذا المصطلح كان يعني «الأخبار» ، وهو مشتق من الفعل «ورخ» ، وانتهت أبحاثه إلى ذيوع هذا المعنى في اللغات السامية كالعربية والعبرية والأكدية . وإذ أثبتت أبحاث الدكتور سليمان حزين بأن بلاد اليمن هي مهد السامية ، نستطيع أن نسجل مأثرة من مآثر عرب الجنوب في وضع لبنة أساسية في بناء الفكر التاريخي الإسلامي . راجع : روزنتال : ص ٢١ .

الخطاب فيما بعد - حين وضع التقويم الهجرى[1] ؛ أدركنا ارتباط نضج الفكر التاريخي بتنامي نمط الإنتاج البورجوازي ، وبالتالى صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

على كل حال ؛ وبرغم جميع المعوقات السابقة لطمس التراث التاريخي اليماني ؛ فقد ظل متواجدا ليشكل فيما بعد أحد أعمدة ثلاثة ارتكزت عليها نشأة الفكر التاريخي الإسلامي . ومن ثم تصدق مقولة روزنتال[2] بأن القصص اليماني « كان المفتاح الذي فتح للمسلمين على يد الرسول ص الطريق إلى النظرة التاريخية للحياة» .

أما عرب الشمال فيعزى إليهم فضل تقديم الركيزة الثانية لموضوع الفكر التاريخي الإسلامي ، ألا وهي « التراث القبلي » ؛ أعني أخبار القبائل العربية وأنسابها التي حفظها شعر الأيام . ومعلوم أن « الطابع القبلي البطريركي » كان يمثل نمط الحياة الاقتصادية - الاجتماعية السائد ؛ وأن الشعر العربي عبر عن خصائص الثقافة في تلك المجتمعات ؛ بما يبرهن صدق القاعدة التي نعول عليها ، قاعدة سوسيولوجية المعرفة .

لقد انطوى تراث القبائل العربية على معارف تاريخية اختزنتها قرائح الشعراء الذين كانوا بمثابة « رجال إعلام » وإخباريين[3] ؛ حفظوا وعبروا عن مآثر القبائل وأنسابها وفضائلها ، ووعوا وتغنوا بأمجادها وانتصاراتها فيما جرى من حروب داخلية وخارجية عرفت بـ « الأيام » . ولا غرو فقد كانت روائع القصائد تروي وتدون في مواسم الحج ، وتعلق على أستار الكعبة فيما عرف ، « بالمعلقات » . وفي تلك المواسم الدينية الاقتصادية الثقافية ؛ كان يتاح للقبائل العربية جميعا أن تتعرف على أخبار بعضها البعض من طريق شعرائها ؛ لذلك تصدق مقولة ابن فارس « الشعر ديوان العرب ، وبه حفظت الأنساب وعرضت المآثر » ، وحكم هاملتون جب[4] بأن شعر الأيام « يعكس واقعا ويحفظ أحيانا جزءا جوهريا من الحقيقة » .

يضاف إلى ذلك انطواؤه على طرائق وأساليب تقنية تمت بصلة للنهج القصصي التاريخي ؛ يظهر ذلك بوضوح خاصة في القصائد الملحمية . لذلك تضمن الشعر العربي نوعا من « الحس التاريخي » على عكس ما ذهب إليه روزنتال[5] - الذي حاول التقليل من

---

(١) السيوطي : **الشماريخ في علم التاريخ** ، نشر سيبولد ، ص ٢٩ .

(٢) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٣٨ .

(٣) مرجوليوث : ص ٧١ .

(٤) **دراسات في حضارة الاسلام** ، ص ١٤٥ .

(٥) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٣٢ .

شأنه كأدب تاريخي - زاعما أن ما يمكن أن يشتم فيه من «شعور تاريخي» - إن وجد - جاء نتيجة تأثيرات قصص التوراة [1] . وقد فندت الدراسات الحديثة هذا الزعم ، ونفت أية تأثيرات أجنبية في هذا الصدد [2] .

ومهما كان الأمر ؛ فالذي لا شك فيه أن التراث القبلي جرى إحياؤه في صدر الإسلام كمبحث من مباحث التاريخ الإسلامي ، وأن قصص الأيام أثرت في أسلوبها على طرائق الإخباريين من حيث « السبكة والتوقيت وأسلوبها الزاخر بالحيوية والواقعية » [3] ، كما حفظت الأنساب عنصرا أساسيا من كيان المجتمع القبلي البطريركي ، باعتبارها « مادة تاريخية » من الدرجة الأولى تفيد في التعرف إلى مقومات هذا المجتمع [4] . ولسوف تتطور في صدر الإسلام حين جرى تكريس النسب لخدمة مواقف الكتل السياسية [5] ؛ بل أصبح الاهتمام بالأنساب من مشاغل الحكومة [6] - التي وظفتها في الأمور الإدارية - حيث نظم العمل في ديوان العطاء واختطاط المدن وسكناها على أساس النسب ، وكذا لعبت الأنساب دورا أساسيا في الشئون العسكرية إبان الفتوح ؛ فكانت القبائل تقاتل تحت راياتها وألويتها .

وبديهي أن يتبلور الوعي التاريخي في إمارتي التخوم بشكل أكثر وضوحا ؛ نظرا للطبيعة السوسيولوجية الخاصة والمميزة لهاتين الإمارتين ؛ باعتبارهما مجتمعين « بينين » شهدا نوعا من الاستقرار السياسي والتنظيم العسكري والتجاري ، وبحكم دورهما التاريخي في خدمة أعظم إمبراطوريتين عالميتين ، وبفضل كونهما معبرين للثقافات الوافدة إلى شبه الجزيرة من الشمال والشرق .

ويدهش المرء من حكم بعض الدارسين [7] بأن عرب الحيرة لم يكن لديهم فكرة واضحة عن التاريخ ، في الوقت الذي يجمع فيه المؤرخون القدامى والمحدثون [8] على اعتبار الحيرة الموئل الأساسي الذي استقى منه الإخباريون تواريخ الفرس ؛ حيث حوت كنائسها العديد من المخطوطات الحافلة بسير آل ساسان ، فضلا عن تواريخ ملوك المناذرة حكام

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٣١ .
(٢) أنظر : الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(٤) روزنتال : ص ٣٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٦) جب : دراسات في حضارة الإسلام ص ١٣٦ .
(٧) أنظر : الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٦ .
(٨) أنظر : الطبري : تاريخ الرسل والملوك ٢ : ٣٧ ، كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١١ .

الحيرة .

وبديهي أيضا أن تتطور فكرة التاريخ في إمارة الغساسنة - حليفة بيزنطة - تدل على ذلك النقوش التي خلدت أعمال الملوك والمعارك العسكرية والنشاط التجاري ؛ والتي لاشك في انطوائها على تأثيرات بيزنطية [1] . باختصار ؛ لعبت الأخبار الواردة عن المناذرة والغساسنة دورا أساسيا في استقاء مادة تاريخية أفاد منها الإخباريون والمؤرخون الأوائل فيما دونوه من تواريخ عالمية .

والخلاصة أن عرب ما قبل الإسلام ؛ كما كان لهم تاريخ متطور ، كان لديهم وعي بهذا التاريخ ؛ عبروا عنه بطرائق تتمشي وطبيعة الواقع السوسيولوجي ، وأن هذا التاريخ والوعي به وطرائق التعبير عنه يشكل وحدة عضوية متجانسة ومتسقة ، « لأن المضمون يحدد الأسلوب ، والأسلوب يبرر المضمون » [2] ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن معوقات كثيرة - دينية وغير دينية [3] - عملت عملها لمسخ هذا التاريخ وتشويه الوعي به من قبل اللاحقين ؛ لكن الآثار القليلة الباقية والكتابات النادرة الأولى عنه ، والفهم النظري لطبيعة المجتمعات ، وارتباط الفكر بالواقع السوسيولوجي [4] ؛ كل ذلك قمين بالكشف عن خيوط نسيج بواكير الفكر العربي في المجتمعات العربية قبل الإسلام . وأخيرا يعكس اهتمام الإخباريين والمؤرخين الأوائل بالتراث العربي القديم ، وتناقل رواياته شفاها ثم تدوينه فيما بعد ، ثقل هذا التراث وتأثيره الفعال على نشأة الفكر التاريخي الإسلامي ، برغم دعاوى بعض الدارسين [5] القائلة « بضآلة هذا التأثير وانقطاعيته أو بطء حركته » .

ب - رؤية الإسلام للتاريخ

سبق القول بأن ظهور الإسلام يمثل ثورة عالمية عقيدية واقتصادية واجتماعية وفكرية

---

(١) روزنتال : ص ٣٠ .

(٢) العروي : **العرب والفكر التاريخي** ص ٤٧

(٣) لاكوست : **العلامة ابن خلدون** ، ص ١٧٠ .

(٤) وهنا تبرز قيمة الجدل «الديالكتيك» في الكشف عن قناع الواقع الزائف ، لأن الجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها . لذلك فالعقل يصبح صمام الأمان في الكشف عن الحقائق لأن كل ما هو معطى ينبغي أن يبرر عقليا . أنظر : ماركيوز : **العقل والثورة** ، ص ٥٠ . ونلاحظ أن العلامة العربي ابن خلدون فطن إلى هذه القاعدة حين اعتبر «الناقد البصير قسطاس المصدر نفسه في الكشف عن تلفيق الأخبار» . أنظر : **المقدمة** ، ص ٥ .

(٥) أنظر : لاكوست : ص ١٧١ .

أيضا . وبديهي أن يأتي بتصور للتاريخ البشري [1] في ماضيه وحاضره ومستقبله . وبمعنى آخر اكتسب الوجود الإنساني قيمة أفضل مما انطوت عليه اليهودية بنزعتها العنصرية الضيقة ، والمسيحية التي ترى في الحياة الدنيوية قنطرة عبور للآخرة ليس إلا [2] .

وليس أدل على تبجيل الإسلام للواقع الإنساني المعيش ؛ من اعتبار السلوك البشري إبان الحياة الدنيا هو المدخل الأساسي للحياة الأخروية ؛ قال تعالى « ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » . كذا دعوته الصريحة لإعمال العقل في تدبير شئون الخلق دونما حدود ، قال تعالى « قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق » . هذا فضلا عن تحديد مسئولية البشر وحرية إرادتهم فيما يصنعون ؛ بحيث يصبح التاريخ الإنساني من صنع الإنسان ، وبالتالى إبراز قدرة الإنسان على صنع مصيره دون أن يتعارض ذلك مع قدرة الله على الخلق . وما دام الإنسان يصنع تاريخه فالأولى به أن يعي هذا التاريخ ويحاول تدبر علل ظواهره ؛ لأن البحث والنظر في هذه العلل طريق إلى المعرفة الحقة بالعلة الأولى ، فالعقل يعمق الإيمان ، والحكمة لا تتعارض مع الشرع [3] ، قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء » .

والواقع الإنساني - الذي هو التاريخ بعينه - لا يجرى حسب رؤية الإسلام اعتباطا ، وحركة تطوره ليست عشوائية ، وأحداثه لا تقع حسبما اتفق ؛ بل كل ذلك محكوم بقوانين وسنن حسب اعتراف ولفرد كانتل .

تلك السنن التي تبدأ « منذ بدأ الخلق » وحتى القيامة ؛ بمعنى أن الإسلام طرح فكرة الزمان المستمر المتطور بدلا من فكرة الدورية التي كانت سائدة قبلا [4] . كما أن السنن المسيرة لحركة التاريخ لا تقتصر على شعب دون شعب ، ولا على إقليم دون آخر ؛ لأن الإسلام أنزل للناس كافة ؛ قال تعالى « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » .

وطرح الإسلام فكرة احترام الماضي باعترافه بنبوة الأنبياء . وكون محمد ص خاتم الأنبياء ، لا يعني أن الإسام يجب ما قبله ، فيضع ستارا يحول بين الماضي وبين الواقع الجديد كما تصور مرجوليوث [5] . بل رمز إلى استمرارية الماضي فى الحاضر بحيث يصبح جزءاً

---

(١) تيزيني : ص ٢٠٥ .

(٢) روزنتال : ص ٣٩ .وراجع الفصول الممتازة التي كتبها آلبان ويدجري في مؤلفه «التاريخ وكيف يفسرونه» ، عن المقارنات بين الأديان في النظرة إلى التاريخ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ، راجع : كتابنا : **الحركات السرية** ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٤) لاكوست : ص ٢١٨ .

(٥) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٣٤ ، ٣٥ .

جوهريا من مكوناته ؛ وفي ذلك تأكيد على مبدأ «الاستمرارية» الحياتية .

كما طرح فكرة التطلع للمستقبل ، وربط بين طبيعة تصوره وبين أفعال الإنسان في الحاضر ، بما يؤكد شمولية تلك الاستمرارية ، بحيث تحتوي وتربط بين خيوط الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة عضوية لا تقبل التجزئة . ولا يقلل من قيمة تلك الوحدة ارتباطها بالدين - كما ذهب روزنتال[1] - ؛ فالثابت أن دعوة الإسلام دين ودنيا في وقت واحد ؛ وذلك من عوامل حيويتها وثرائها . فالدين لم يقصد به الدعوة للتوحيد وحسب ، « فالله غني عن العالمين » ، إنما أنزل الدين «رحمة للعالمين» .

والقرآن الكريم - فضلا عن ذلك - انطوى على عديد من الحقائق العلمية في حقل التاريخ التي اصطلح على تسميتها بالسنن - كما سبق القول - حين عرض لتواريخ الأمم السابقة المعروفة « بأساطير الأولين » ، «للعبرة والموعظة الحسنة»[2] . وتلك السنن هي التي نسميها بلغة العلم « قوانين » ؛ ومنها قانون « الحتمية » «والضرورة» فضلا عن قانون « الصراع الطبقي » ، وهي أمور يمكن أن يستشفها الباحث المدقق حين يستكنه المغزى التعليمي الأخلاقي للتاريخ في القرآن .

وقد سبق أن قدمنا اجتهادا في هذا الصدد[3] لا ضير من إيراده تدليلا على انطواء القرآن على رؤية علمية للتاريخ ذات طابع سوسيولوجي ، نوجزها في النقاط التالية :

أولا : عالمية الدعوة الإسلامية تمثل نظرة شاملة متكاملة للوجود الإنساني « منذ بدأ الخلق » وإلى «البعث والحساب» ، وفي ذلك إحاطة تامة برحلة البشرية عبر الزمان والمكان ، وهما بعدا حركة التاريخ كوحدة لا تقبل التجزئة .

ثانيا : هذه الحركة « ليست عشوائية » وإنما محكومة « بسنن ختمية » ؛ « سنة الله في الذين خلوا من قبل ؛ وكان أمر الله قدرا مقدوراً » .

ثالثا : هذه السنن أو القوانين يمكن الوقوف عليها من خلال « الصراع » ؛ « ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض » .

رابعا : والصراع نتيجة لما جبل عليه الخلق من شهوة التملك ، ونزعة الأثرة والأنانية ؛ فالإنسان « إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا » .

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٤١ .
(٢) الدوري : علم التاريخ عند العرب ص ١٨ .
(٣) أنظر : كتابنا : مغربيات : ص ٨ .

خامسا : وإطلاق العنان لهذه الشهوات والنزعات الأنانية ينتهي بالبشر إلى التسلط والطغيان ؛ « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » .

سادسا : والتسلط والطغيان مسئولية الإنسان وليسا من صنع الله ؛ فالله هو العدل سبحانه ، وذاته منزهة عن الظلم ؛ « إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون » .

سابعا : والظلم يترتب عليه نتائج اجتماعية وبيلة تنتهي إلى خراب العمران بالضرورة ؛ « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا » .

ثامنا : فالظلم يؤدي إلى خلخلة البناء الاجتماعي ، بظهور الطبقات وتسلط بعضها على البعض الآخر ، وعدم ارتداع الطبقات المتسلطة بالحسني « . . وجاءتهم رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا » .

تاسعا : ويترتب على ذلك احتدام الصراع بين المظلومين والظلمة ؛ لتشبث الظلمة بامتيازاتهم ، باعتبارها شيئا موروثا ، وكفرهم بالدعوات الإصلاحية ؛ « وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون » .

عاشرا : إذن فلا ردع إلا بالعنف والقهر ؛ بحيث يحسم الصراع بالضرورة بسحق الظلمة وانتصار المستضعفين ؛ « ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين » .

هكذا انطوى القرآن الكريم على خيوط المادية التاريخية كافة أكثر النظريات المستحدثة علمية في تفسير التاريخ حسبما نعتقد .

وإذ طفر القرآن الكريم بالفكر التاريخي طفرة كبرى ؛ فإن الرسول ص في سننه وأحاديثه نحا المنحى نفسه ؛ برغم ما زعمه بعض الدارسين من تسفيه الرسول للشعر والشعراء ، وتحريم رواية القصص ، والاستخفاف بالنسب [1] . . إلخ . فالواقع أن هؤلاء الدارسين لم يفطنوا إلى مغزى مواقف الرسول في هذا الصدد ، فقد استجاز الرسول ص قول الشعر - وكان حسان بن ثابت شاعره - لكنه رفض أن يقال في الأغراض البذيئة التي كان يتباري فيها الشعراء كالمجون والهجاء والفخر والمباهاة . . . إلخ ، وكان القصص السائد في عصره ينطوي على المعاني نفسها كتقديس الملوك والأبطال والتعصب القومي والشعوبي . . إلخ ، والشيء نفسه يقال عن الانساب بما انطوت عليه من روح العنجهية القبلية وإثارة

(١) أنظر : روزنتال : ص ٤٣

الفرقة ، بما يتنافي ودعوة الإسلام لإقرار مجتمع الأخوة على صعيد العالم أجمع ، هذا فضلا عن المبالغات والأساطير والخرافات وغيرها من المثالب التي شابت الشعر والقصص وأقوال النسابة .

بل نجد الرسول على الصعيد العملي يحض على طلب العلم والمعارف بغض النظر عن مصادرها ، قال عليه السلام « اطلبوا العلم ولو في الصين » ، وأتاح روح التسامح في الجدل والحوار ، واستخدم المنطق في حواره مع اليهود كما هو معروف ، وأجل العلم والعلماء ، وأخذ برأى المستنيرين دون تعصب أو جمود .

كل ذلك - وغيره - يؤكد أن الإسلام جاء برؤية علمية للتاريخ ، فضلا عما تضمنه من أصول وقواعد منهجية لدرسه ، بالإضافة إلى مادة تاريخية أصبحت عماد الدراسات التاريخية فيما بعد ؛ وبالذات فيما يتعلق بالسيرة النبوية والمغازي وتاريخ الدعوة الإسلامية ، وبعض أخبار الماضيين والمعاصرين للدعوة من الأمم الأخرى .

والأخطر من ذلك كله ما جاء به من تشريع لتنظيم العلاقات الإنسانية وفق معايير أخلاقية تعد كسبا حقيقيا للبشرية .

جـ - بواكير الفكر التاريخي الإسلامي

ليس أدل على نقلة الفكر التاريخي - بفضل الإسلام - مما حدث بالفعل في عصر الراشدين من الاهتمام بالتاريخ كموضوع وتطور تقنية تناوله . فمن حيث الموضوع ظهرت مباحث ثلاثة ؛ الأول منها يتعلق بدراسة سيرة الرسول ومغازيه ، والآخران يختصان بدراسة القصص العربي القديم والتراث القبلي . ويخطىء بعض الدارسين [1] حين يتصور أن الفكر التاريخي آنئذ كان فكرا دينيا قحا غايته خدمة الحديث والفقه ، بل لا يخفف من الخطأ تصنيف البعض الآخر [2] هذا الفكر صنفين : الأول ديني ، كما هو الحال بالنسبة للسيرة والمغازي ، والثاني دنيوي متمثل في القصص العربي القديم والتراث القبلي .

والصواب - فيما نري - أن كل موضوعات التاريخ - وبالتالى فكرة التاريخ - كانت ذات طابع دنيوي ؛ فسيرة الرسول ومغازيه ليست إلا أحداثا ووقائع حدثت على مسرح التاريخ ، هذا فضلا عن أن الاهتمام بدراستها ودراسة القصص العربي القديم والتراث

(١) أنظر : السيد عبد العزيز سالم : التاريخ والمؤرخون العرب ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢١ ، ٢٧ .

(٢) أنظر : الدوري : ص ١٩ .

القبلي جرى لخدمة أغراض عملية دنيوية . وإذ اختلطت موضوعات التاريخ بغيرها من الموضوعات الأخرى كالحديث والفقه ، فالثابت أن جهود المحدثين والفقهاء كذلك كانت تحركها حوافز حياتية ؛ سياسية واقتصادية واجتماعية .

وتكمن تلك الحوافز - التي كانت من وراء النشاط الفكري عموما - في محاولة الخلافة- وخاصة في عهد عمر - مواجهة المشكلات العديدة التي نجمت عن اتساع الدولة الإسلامية بعد الفتوح ، وإقرار نظم وتشريعات تكفل إدارتها . كانت جميع المشكلات وطرائق إيجاد حلول لها ذات طابع دنيوي ، ولعل من أهمها المسائل الإدارية والمالية ، وأوضاع أهل الذمة ، وتحديد العلاقات بين دار الحرب ودار الإسلام . . إلخ . ولا غرو فقد جاء التشريع متسقا مع طبيعة تلك المشكلات ؛ حيث أقر الخليفة عمر التنظيمات الموجودة كافة وأبقاها على حالها ، مجتهدا في تأويل الشرع بما يجاري ويساير الواقع .

كما استجدت مشكلات متعلقه بالعرب أنفسهم ؛ كانت جذورها تضرب في عصر ما قبل الإسلام ، وإن اكتسبت في ظل الحكومة الثيوقراطية صبغة جديدة ، أعني الصراعات والسخائم القبلية التي أعيدت صياغتها في شكل تيارات حزبية سياسية واجتماعية ، احتوت العصبية القبلية في باطنها .

قصارى القول - إن تلك المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها أصبحت موضوعا للتاريخ الإسلامي ، فاتسعت دائرة مباحثة باتساع الإمبراطورية التي احتوت شعوبا أخرى غير العرب ، وبديهي أن يحتوي موضوع التاريخ فضلا عن تراث العرب ؛ تراث الشعوب الأخرى التي دخلت الإسلام .

وبديهي أيضا أن يؤدي تشعب هذه الموضوعات إلى نوع من التخصص في معالجتها ، وهذا يفسر اهتمام البعض بسيرة الرسول ومغازيه ، والبعض الآخر بالتراث القبلي ، وقطاع ثالث بالقصص العربي القديم . وساعد على ذلك التطور التقني المتمثل في وضع التقويم الهجرى . ومعلوم أنه أنجز في خلافة عمر [١] ، وكان له أبعد الأثر في خدمة المهتمين بالأخبار ؛ حيث أصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للمباحث التاريخية [٢] .

وسنحاول عرض ما أنجز من جهود في الميادين الثلاثة التي تشكل عصب بواكير التاريخ الإسلامي ، متتبعين خيوط الجانبين الفكري والتقني في ضوء المعطيات السوسيولوجية لتلك الحقبة .

---

(١) عبد العزيز سالم : ص ٢٢ ,

(٢) الدوري : *علم التاريخ عند العرب* ص : ١٩ .

أولا : السيرة والمغازي

يصر الدارسون [1] على أن نشأة هذا النوع من المعارف التاريخية كانت دينية قحة ؛ على أساس أنها تمركزت في المدينة من ناحية ، وارتبطت بدراسة الحديث من ناحية أخرى . ونعود لمناقشة هذا الرأي فنقول بأن ظهورها في هذا العصر في المدينة أمر طبيعي ، نظرا لقيام الدولة العربية الإسلامية في عصر الرسول في المدينة ؛ التي ظلت عاصمة للعالم الإسلامي طوال عصر الراشدين ، وبالتالى أقام فيها صحابته وتابعوه العالمون بسيرته والمشاركون في مغازيه .

فلما انتقل مركز الثقل خارج الحجاز ، جرى الاهتمام بتراث الرسول من قبل رواة وإخباريين في جميع الأمصار كالعراق والشام ومصر .

أما عن مقولة الارتباط بعلم الحديث ؛ فقد سبق إيضاح أن الاهتمام بعلم الحديث وغيره من العلوم التي اصطلح على تسميتها بالعلوم الدينية ، جاء لخدمة أغراض عملية وبالذات في التشريع . وهو الهدف نفسه الذي دفع إلى الاهتمام بسيرة الرسول ومغازيه ؛ أي الاسترشاد بها في تقرير السياسة ، أو القياس عليها في المشكلات المستحدثة بعد الفتوح ؛ كتنظيم العطاء ومعاملة الشعوب في البلاد المفتوحة ؛ إقتداء بسنن الرسول في هذا الصدد . فالضرورة العملية إذن هي الحافز الأساسي لظهور رواة لسيرة الرسول ومغازيه ، وليس السبب - كما تصور البعض [2] - « روايتها كموضوعات محببة في مجالس السمر » أو لمجرد « الاهتمام بها لذاتها باعتبارها تراثا مقدسا » .

إن القيمة الحقيقية لهذا التراث تبرز في كونه مرتبطا بتاريخ الأمة برمتها ؛ لذلك لم يقتصر رواته على الإلمام بحياة الرسول ودوره في المغازي فقط ، إنما رووا تاريخا لفترة الرسالة بكاملها ، وأحاطوا بكافة أدوار أعلام الإسلام ومآثرهم في صنع هذا التاريخ ، هذا فضلا عن تقديم صورة جلية لقوى المعارضة ؛ ليس فقط في موقفها من الدعوة ، بل لأطوار حياتها قبل ظهور الإسلام [3] أيضا .

وليس أدل على سوسيولوجية هذا النوع من المعرفة التاريخية من اختلاف الرواة - رغم كونهم مصادر للأخبار - اختلافا عبر عن مواقف التيارات السياسية التي انتموا إليها . فأبان

---

(١) أنظر : جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ص ١٤٧ .

٢) الدوري : ص ١٩ .

(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣١٩ .

ابن عثمان بن عفان (ت ٩٥) كان عثماني الهوى ، ومشايعا للأمويين فيما بعد ؛ يستدل على ذلك من رواياته - التي نجد نصوصا منها عند اليعقوبي - في تبجيل عثمان وإظهار مآثر معاوية ككاتب من كتاب الوحي . أما عروة بن الزبير (ت ٩٤ هـ) الذي عاصر الراشدين وفترة من الحقبة الأموية ؛ فبديهي أن تتأثر رواياته - التي نجد بعضها عند الطبري وابن كثير - بميوله للأرستقراطية الثيوقراطية ؛ ولا غرو فقد « كان شديد الاغترار بنسبة »[١] . فلما فقدت طبقته مكانتها - بانتقال الخلافة إلى علي - ضرب صفحا عن السياسة ، وهجر المدينة إلى مصر ، وانصرف لتحصيل العلم ، فلما آل الأمر لبني أمية اتصل بهم حينا ثم اعتزلهم «وكان رأيه اعتزال أهل الجور »[٢] ، ثم خرج من عزلته مناصرا أخويه عبد الله ومصعب ؛ حتى إذا ما فشلت حركتهما ؛ تصدى للتنديد ببني أمية . ذكر البلاذري[٣] أنه كان يحض المصريين على الثورة ورأى فيهم « مجاهيد قد حمل عليهم فوق طاقتهم » .

أما عن مناهج رواة السيرة والمغازي الأول ، فإن النصوص القليلة المتناثرة في كتب التاريخ لا تكفي لتحديد طرائق رواياتهم ، بل من الخطأ اعتبارهم رواة للأخبار لأنهم كانوا مصادر لها[٤] ، إذ عايشوا معظم الأحداث وعاينوها . أما تلك التي استقوها من الصحابة فقد أوردوا أسانيدها . وتلمح بعض الإشارات إلى اطلاعهم أحيانا على وثائق مكتوبة[٥] . والروايات الخاصة بمرحلة ما قبل الإسلام لا تخلو من بصمات التأثر بأيام العرب[٦] . كما تلونت رواياتهم عن الحقبة التي عاشوها بلون انتماءاتهم السياسية وأوضاعهم الاجتماعية ؛ وفي ذلك كله دلالة على صدق مقولة سوسيولوجية الفكر حتى لو تعلق الأمر بسيرة الرسول وكبار صحابته .

ثانيا : التراث القبلي :

يقصد بالتراث القبلي الأخبار المتعلقة بالقبائل العربية وأنسابها سواء قبل أو بعد ظهور الإسلام . ولقد حاول الرسول وضع حد للعصبية القبلية ، وإحلال مبدأ الأخوة الإسلامية محلها ، لكن بعد وفاته عاودت العصبية أدراجها فيما عرف بحركة الردة . وبرغم قمعها

(١) البلاذري : أنساب الأشراف : ٥ : ٣٧١ .
(٢) ابن سعد : ٥ : ١٣٣ .
(٣) فتوح البلدان ، ص ٢٢٥ .
(٤) جب : ص ١٤٧ .
(٥) الدوري : ص ٧٥ .
(٦) ضحى الإسلام : ٢ : ٣١٩ .

دون هوادة ظلت تمارس فعالياتها بشكل سافر حينا ومستتر وراء التيارات الاجتماعية المتصارعة حينا آخر . بل ظلت بصماتها واضحة فيما جرى من تنظيم الدولة العربية الإسلامية بعد حركة الفتوح الكبرى في الشام والعراق ومصر ، فكانت القبائل تشترك في الجهاد تحت رايتها ، وتوزيع العطاء جرى على قواعد وأسس قبلية ، والهجرات العربية إلى الأمصار ظلت وثيقة الصلة بالأصول القبيلة ، واختطاط المدن الجديدة وسكناها سار على الوتيرة نفسها ؛ فكان لكل قبيلة خططها وأحياؤها .

لذلك تواجدت أصداء النمط القبلي البطريركي في صدر الإسلام جنبا إلى جنب النظم الإسلامية المستحدثة ، وإن دل ذلك على شيء فعلى صدق القاعدة السوسيولوجية بأنه في التحولات التاريخية الكبرى لا تختفي أنماط الإنتاج القديمة تماما ، إنما تظل تمارس وجودا وفعالية تتراوح قوة وضعفا بمدى ترسيخ النمط الجديد وإقراره .

على كل حال - شكلت الفعاليات القبلية في صيغتها الجديدة ، وفي ظل النظام الإسلامي موضوعا أساسيا من موضوعات التاريخ ؛ بحيث اختلطت بتاريخ الأمة بأبعاده الواسعة . فلم يقتصر اهتمام الرواة على أنساب القبائل وتراثها قبل الإسلام فحسب ؛ إنما انصب بالدرجة الأولى على تقصي فعاليتها في الحركة الإسلامية المتطورة داخل شبه الجزيرة وخارجها . وليس أدل على ذلك من ظهور أولئك الرواة في البلاد المفتوحة ، وخاصة في العراق ، وبالذات في مصري الكوفة والبصرة [١] اللذين كانا مركزين للتجمعات العسكرية ، تنطلق منهما شرقا وغربا لإتمام حركة الفتوح .

ومن هنا يمكن القول بأن الفكر التاريخي المتعلق بالتراث القبلي اتخذ مفهوما مغايرا لما كان سائدا قبل الإسلام ، فقد تشعبت موضوعاته واتسعت دائرته [٢] لتتناول أخبار القبائل في حياتها الجديدة . كما تأثرت مناهج الرواة بمعطيات الماضي وخاصة بطرائق النسابة [٣] ، ومستحدثات الواقع الجديد ؛ حيث اعتمدوا في كثير من الأحيان على وثائق [٤] مدونة كتلك التي حفظت في ديوان العطاء أو سجلات الجند . وسيصبح هؤلاء الرواة الأوائل مصدرا أوليا لمن جاء بعدهم من الإخباريين .

---

(١) ضحى الاسلام : ٢ : ٣٤٦ ,

(٢) الدوري : ص ١٩ .

(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٤٦ ,

(٤) الدوري : ص ٣٩ ,

ثالثا : القصص القديم :

ويقصد به التواريخ القديمة الخاصة بعرب الجنوب والأمم المجاورة ؛ وهو ما رواه الرواة عن ملوك حمير ، وما قصه أحبار اليهود وقساوسة النصارى وسدنة معابد النار الزرادشتية عن أخبار الفرس والروم . وكان الاهتمام بهذه الأخبار - كما نؤكد - ليس فقط لمجرد خدمة التفسير والحديث ؛ بل لأن هذه الشعوب أصبحت شعوبا إسلامية تلعب دورا فعالا - وخاصة على الصعيدين الاقتصادي والإداري - في تاريخ الأمة .

لذلك فإن أعلام رواة هذا التراث كانوا إما من اليهود والنصارى الذين أسلموا ، أو من العرب اليمانية أو عرب الشمال الذين عاشوا في الحيرة وبلاد الغساسنة .

ونسمع فيما بعد عن قاصّين ذائعين في رواية تلك الأخبار ؛ هما عبيد بن شريه ووهب بن منبه ، ومعلوم أنهما استقيا معظم قصصهما من رواة عاشوا في عصر الراشدين مثل كعب الأحبار (ت ٣٢ هـ) ، الذي كان يهوديا وأسلم وساح في مصر والشام قاصا رواياته المتعلقة بأحبار اليهود ، وتميم الداري الحجة في أخبار النصارى ، والذي سمح له عمر ومن بعده عثمان برواية قصصه في مسجد المدينة [١] ، وعبد الله بن سلام (ت ٤٠ هـ) الذي نحا نحو كعب الأحبار ، وامتاز عنه بالدقة والتحري ، وخاصة فيما يتعلق بأوضاع اليهود والنصارى في بلاد العرب قبل الإسلام .

وبرغم الطابع الأسطوري الذي غلف تلك الأخبار ؛ فقد خدمت الفكر التاريخي في تلك الحقبة ، إذ نبهت إلى ضرورة الاهتمام بالكتب المقدسة لغير المسلمين كمصدر من مصادر المعرفة ، فضلا عن طرح بواكير فكرة التاريخ العالمي [٢] التي تعد مأثرة من مآثر مؤرخي الإسلام فيما بعد ، هذا بالإضافة إلى إدخال تقنية « الحبكة القصصية » في الأخبار التاريخية ؛ للتخفيف من جفاف الوقائع وإكسابها مسحة من الطلاوه والتشويق .

هكذا شهد عصر الراشدين تحديد موضوعات علم التاريخ ، والتنبيه إلى مصادره ، ووضع بعض تقنياته . وكان ذلك كله جزءاً من ظاهرة ثقافية عامة أفرزها التطور الاقتصادي - الاجتماعي ، أو إن شئت فقل : إن تطور الفكر التاريخي كان مرتبطا بتطور الأساس السوسيولوجي .

---

(١) ضحي الإسلام : ٢ : ٩٧ .
(٢) الدوري : ص ٢٦ .

د - الفكر التاريخي بين الجبر والاختيار

سبق القول بأن الحقبة الأموية شهدت سيادة النمط الإقطاعي ، وأن التيارات الاجتماعية أخذت تتبلور على أساس طبقي ، وواكب ذلك سيادة الاتجاه الفكري الجبري النصي الأثر . لكن سيادة الإقطاعية كنمط وفكر ، أسفرت عن رد فعل مضاد حيث نمت البورجوازية بتياراتها السياسية وفكرها الليبرالى ، وتصدت لقيادة أحزاب المعارضة .

بديهي والأمر كذلك أن ينعكس هذا التطور على الفكر التاريخي في شتى مجالاته التي عرضنا لها سلفا . إذ أن اتساع الإمبراطورية ، وتنحية الحكومة الثيوقراطية عن السلطة ، اكتساب السلطة الجديدة سمة « دنيوية سياسية » في المحل الأول ؛ كل ذلك غذي الفكر التاريخي بمعطيات جديدة من حيث موضوعه ، الذي اتسعت دائرته باتساع الإمبراطورية . فكان على المشتغلين بالأخبار أن يغطوا فضلا عن الحقب السابقة [1] - وخاصة الحقبة الأخيرة ، التي عجت بوقائع وأحداث معقدة - الأخبار المتعلقة بالنظام الجديد في إطار رقعة أوسع جغرافياً وإثنولوجياً .

ونظرا لتبلور القوى الاجتماعية والسياسية في هذا العصر ، أخذ الفكر التاريخي يتجاوز مرحلة الإحاطة والإلمام الوصفي ، إلى طور تكوين الرؤى والمنظورات المعبرة عن صراع الإديولوجيات . لقد انتقل إلى طور التقييم ليس فقط لأحداث الواقع القائم ووقائعه ، بل انسحب إلى تقييم الماضي ، أو بالأحرى إعادة نسج صيغتة في صور شتى متلونة بمنظورات أصحابها . وإذا أثر ذلك على موضوعية وصدق ما روي في هذا العصر ، فقد أثرى من ناحية أخرى الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا .

ونلاحظ وجود تيارين فكريين أساسين ؛ أحدهما جبري موال للسلطة مبرر لها ، والآخر ليبرالى عقلاني نقدي مشايع للمعارضة . ففي حقل السيرة والمغازي برزت أسماء شرحبيل بن سعد (ت ١٢٣ هـ) وعبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت ١٣٠ هـ) وعاصم بن عمر بن قتادة (ت ١٢٠ هـ) وموسى بن عقبة (ت ١٤١ هـ) ومحدم بن سالم بن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ) ؛ وكلهم أثروا الفكر التاريخي رغم اختلاف ميولهم وأهوائهم .

فالثلاثة الأول عبروا عن موقف المعارضة ، وحسبنا أن شرحبيل كان من الموالى ، بينما انتمي ابن حزم وابن قتادة إلى الأنصار [2] ؛ وكلهم معارضون لبني أمية . ولا غرو فقد تأثروا

---

(١) علم التاريخ عند العرب ، ص٢٢ .

(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٢٤ .

بروايات أهل المدينة التي تحول عنها الثقل السياسي إلى دمشق ؛ فاهتموا بتراث الراشدين إلى جانب تراث الرسول ، واستمسكوا بالإسناد تحريا للدقة ، ولم يحفلوا بمغازي الأمويين رغم أفضالهم في هذا الميدان . وتتسم رواياتهم بطابع ديني واضح ؛ لما يعنيه التمسك بالدين آنذاك من موقف سياسي مضاد لخروج الأمويين في سياستهم عن جادة الشريعة .

أما الاتجاه « الرسمي السلطوي » ؛ فقد عبر عنه موسي بن عقبة والزهري . والأول من سلالة بني أمية ؛ لذلك تغنى بأمجادهم في الجاهلية والإسلام ، وبرغم اعتماده على وثائق رسمية [1] عن الحقبة الأموية ؛ فإن رواياته عن الحقب السابقة مشكوك فيها نظرا لتجاهله الإسناد .

أما الزهري فكان من صنائع بني أمية ، حتى قيل بأنه « أفسد نفسه بصحْبة الملوك » . وحسبنا أن خالد بن عبد الله القسري - أحد كبار الولاة الإقطاعيين - كلفه بكتابة نسبه[2] كما وجدت بعض رسائله في خزائن البلاط الأموي [3] .

ولقد أتيح للزهري نتيجة تقربه من الأمويين أن يطلع على بعض الوثائق الرسمية ، وأن يسجل رواياته على الألواح والصحف [4] ، وتلك ميزة لم تتيسر لغيره نظرا لندرة الورق وارتفاع أسعاره .

ومنهجه في رواية السيرة النبوية مصداق ميوله السياسية ؛ فقد اكتفى بعرض الأحداث الهامة مبرزا دورا محوريا لبني أمية في تاريخ الدعوة ، كما أنه أجمل الروايات وأعطاها إسنادا جماعيا [5] . وإذا كان لذلك من فضل على تطور تقنية تناول الأخبار [6] ؛ فلا يخلو من دلالة على عدم تحري الصدق ؛ فالإجمال في العرض والتهرب من إثبات بعض الوقاع من الأساليب التي طالما لجأ إليها الرواة تنصلا من ذكر الحقائق .

يدعم هذا الافتراض تفسيره بعض أحداث السيرة تفسيرا علميا نقديا ؛ - كاعتبار ما حققه المسلمون من إفشال لخطط أعدائهم في غزوة الخندق نتيجة «تدابير بشرية» على خلاف ما ورد في النصوص القرآنية - لكنه في الوقت عينه عول على القول «بالجبرية» مبررا وصول

---

(١) الدوري : ص ٢٧ ,
(٢) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٢٥ .
(٣) الدوري : ص ٢٤ ,
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٩ ,
(٥) جب : ص ١٤٨ .
(٦) الدوري : ص ٢٣ .

الأمويين للحكم وسياستهم اللا إسلامية [١] ، هذا فضلا عن خلطه السيرة النبوية بتواريخ الأنبياء تحت تأثير الإسرائيليات .

وقد عبر عن نزعة العصبية العربية السائدة في العصر الأموي حين قام بمحاولة كتابة « أنساب العرب » [٢] وفق منظور شعوبي . وحين تناول صدر الإسلام ؛ اقتصر على ذكر الأحداث العامة بينما أطنب في روايته عن خلافة عثمان ، وخاصة خلافه مع على ؛ منحازاً لعثمان بطبيعة الحال ، وهو ما تكشف عنه نصوص بعض رواياته التي نجدها عند الطبري والبلاذري . ويعتقد الدارسون [٣] أنه لم يعرض لتواريخ بني أمية ، ونحن نشكك في ذلك ، ونري أن رواياته في هذا الصدد لم يجرؤ الإخباريون على تدوينها في العصر العباسي ، لانحيازها الواضح لبني أمية . بل نجد من النصوص [٤] ما يؤكد أن الوليد بن عبد الملك كلفه بتسجيل أخبار الأسرة الأموية الحاكمة .

كان الاهتمام بالتراث القبلي في تلك الحقبة ، وتشجيع بني أمية على رواجه ؛ مظهرا من مظاهر واقع إقطاعي . فقد بلغت السخائم القبلية ذروتها ، وفشت روح العصبية في ربوع العالم الإسلامي كافة [٥] . ويخيل إلينا أن السياسة الأموية ساعدت على إحياء تلك النعرات لتضعف من قوة المعارضة الحزبية السياسية .

ومن ناحية أخرى ، فإن الإقطاع المتبنى لمبدأ « التجزئة » استغل تلك النزعات لإضعاف المد البورجوازي المتنامي . لذلك امتزجت العصبية القبلية بالحركات السياسية التي شهدها العصر ؛ بحيث كان زعماء القبائل هم الذين قادوا تلك الحركات [٦] .

وقد فطنت قوى المعارضة البورجوازية لتلك الحيلة ؛ فطرحت شعارات التسوية وشجب العصبية مفيدة من تعاليم الإسلام في هذا الصدد . وهذا يفسر عزوف مثقفيها عن الإسهام في رواية أخبار القبائل ، وتلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية فيما نرى ، فقد رووا في السير والمغازي كما أوضحنا ، كما اشتغلوا بالقصص التاريخي ، كما سنلاحظ

---

(١) **علم التاريخ عند العرب** ، ص ٢٥ .
(٢) أبو الفرج الاصفهاني : الأغاني : ١٩ : ٥٩ .
(٣) الدوري : ص ٢٤ .
(٤) الطبري : ٢ : ١٤٩ .
(٥) انتهى المتخصصون في تاريخ الأندلس إلى إثبات الاهتمام بالتراث القبلي في الغرب الإسلامي الذي تم فتحه في ذلك العصر ، وأن الروايات السائدة كانت تفد من الشرق . وتتداول شفاها ، وتوظف في خدمة الصراعات القائمة بين القيسية واليمنية . أنظر : أحمد بدر : **دراسات في تاريخ الأندلس وحضارتها** ، ص ١٨٤ ، ١٨٥ .
(٦) روزنتال : ص ١٣٥ .

بعد قليل ، وأحجموا تماما عن القيام بدور في حقل التراث القبلي لتعارضه مع إديولوجيتهم تعارضا تاما .

لذلك خلا الميدان لمبرري السلطة الإقطاعية فصالوا فيه وجالوا بتشجيع من الخلافة ، ولا غرو فقد أمر الوليد الثاني بعمل سجل للأنساب [١] ؛ وهو إجراء يساير طبيعة الأرستقراطية الإقطاعية الجديدة على حد تفسير باحث معاصر [٢] . وقد أبدى الباحث ذاته [٣] ملاحظة من الأهمية بمكان في تقدير التأثير السوسيولوجي على الأفكار ؛ حين انتهى إلى أن جهود النسابة إبان الحقبة الإقطاعية انصبت على الاهتمام بأنساب القبائل ، بينما تطورت في الحقبة التالية - التي سادتها البورجوازية - إلى دراسة النسب العربي عموما وبدافع ثقافي قح .

وعلى كل حال - فالحسنة الوحيدة لترويج الأمويين لهذا النوع من المعارف ؛ أفادتها - فيما بعد - جماعات الإخباريين ، من حيث كونها مادة تاريخية عولوا على جمعها وتقديمها للمؤرخين ، الذين أفادوا منها بدورهم في عرض التاريخ الأموي .

وقد جر الاهتمام بالتراث القبلي إلى طرق ميدان القصص العربي القديم . وكان رواة هذه القصص الموالون للسلطة يجدون استجابة لدى الأرستقراطية الحاكمة وتشجيعا ؛ حيث جرى قص هذا القصص « للإمتاع والمؤانسة » والترفيه ، في مجالس السمر [٤] . وحسبنا أن عبيد بن شريه كان من أشهر مسامري معاوية ؛ يقص علية كل ليلة أسفارا من أخبار الماضين . وهذا يفسر انطواء هذا النوع من الأدب التاريخي الذي رواه عبيد بن شريه وأمثاله على الكثير من المبالغات والخرافات ؛ فقد حفل رواته بالملح والنوادر الفكهة أكثر من حفاوتهم بالجوانب التاريخية .

أما الرواة من « إنتليجنسيا » المعارضة ؛ فقد خدموا حقل المعرفة التاريخية بحق ؛ بحيث لم يبالغ ياقوت [٥] حين وصف وهب بن منبه (ت ١١٤) بأنه « إخباري صاحب القصص » . ولا غرو فقد كان من الموالى ، فأبوه خراساني من هراة عاش باليمن ، كما كان قدريا [٦] يقول « بالاختيار » في مواجهة إديولوجية السلطة الإقطاعية القائمة على « الجبر » .

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٩١ .
(٢) أنظر : الدوري : ص ٤٠ .
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٤) الدورى : ص ٣٤ .
(٥) معجم الأدباء : ٧ : ٢٣٢ .
(٦) الدوري : ص ١٠٩ .

وهذا يفسر موسوعية ثقافته ، فقد ألم بالإسرائيليات ، وأحاط علما بثقافة دينية مستنيرة ، وأفاد من حصادهما معا فيما روى من أخبار الماضين [1] . ولا غرو فقد أجاد عددا من اللغات الأجنبية كالعبرية والسريانية إلى جانب العربية [2] .

لقد عبر وهب بن منبه عن بواكير التيار البورجوازي الليبرالى في ميدان القصص التاريخي ، وقد راجت بضاعته من طريق العلماء والتجار حتى وصلت الأندلس ، واستقى منها مؤرخوها أخبارهم عن بدء الخليقة وقصص الأنبياء وأخبار اليهود والنصارى [3] .

كما قرظه المؤرخون المشارقة الباكرون ، كالطبري وابن قتيبة ، واعتمدوا على رواياته فيما صنفوا من تواريخ عالمية [4] . ووصفه ابن خلكان [5] - بحق - بأنه « كان ذا معرفة بأخبار الأوائل » ، هذا في الوقت الذي حمل عليه فيه أهل النص ، وجاراهم - دون روية - السلفيون اللاحقون من أمثال السخاوي [6] الذي عاش في عصر متأخر ، ووصف رواياته بأنها « غير صالحة للمؤرخين » .

على كل حال - تأثر الفكر التاريخي إبان سيادة الإقطاعية بالواقع السيوسيولوجي المتمثل في الصراع بين البورجوازية والإقطاع على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وبين الليبرالية والنصية الجبرية على المستوى الثقافي . وحيث حسم الصراع في صالح الاتجاه الأول ، سيعطي ذلك دفعة كبرى لتطور الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا .

- الفكر التاريخي في الحقبة الليبرالية

سبق أن أوضحنا كيف استطاعت الثورات البورجوازية إضعاف الحكومة الإقطاعية الأموية ؛ لتجهز عليها في عام ١٣٢ هـ فيما عرف بالحركة العباسية ، وكيف أتاح النظام الجديد للمد البورجوازي أن يتنامى حتى اعتبرنا القرن الأول من حكم العباسيين قرن « الصحوة البورجوازية » ، وكيف اجتاح المد البورجوازي العالم الإسلامي برمته وساعد على

---

(١) ابن قتيبة : المعارف ، ص ٩٠٨ .
(٢) الدوري : ص ١٠٦ .
(٣) أحمد بدر : ص ١٨٥ .
(٤) الدوري : ص ١٠٧ .
(٥) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ٤٨ .

قيام دول بورجوازية الطابع ، وإن بقيت ظلال الإقطاعية تمارس دورا هامشيا على الصعيدين السياسي والاقتصادي .

كما سبق رصد الحركة الثقافية رصدا شاملا ، وانتهينا إلى سيادة الفكر الليبرالى مع تواجد « النصية الأثرية » تواجدا شاحبا ثانويا .

وبديهي أن يتشكل الفكر التاريخي في تلك الحقبة انطلاقا مع المعطيات السابقة ؛ باعتباره شريحة من المعارف الكائنة . وسنلاحظ أنه مر في تطوره بمراحل ثلاث قادت كل مرحلة إلى التي تليها ، حتى تم ميلاده بشكل نهائي في المرحلة الأخيرة ؛ حين استقل علم التاريخ عن المعارف الأخرى ، وظهر مؤرخون متخصصون وضعوا أصوله وحددوا موضوعاته وأصلوا مناهجه وطبقوها في مصنفات تاريخية مكتوبة ؛ احتذى حذوها مؤرخو الإسلام في العصور التالية .

ولنحاول دراسة تلك المراحل الثلاث في ضوء المعطيات السوسيولوجية لعصر الصحوة البورجوازية .

أولا : مرحلة استيعاب التراث السابق وتطويره :

معلوم أن الجهود السابقة تمخضت عن تراكم إبستمولوجي تاريخي من حيث المادة والتقنية ؛ فقد تنوعت موضوعات التاريخ ، وتشعبت مباحثه ، وتعددت أساليب روايته وطرائقها ، وتباينت رؤى رواته بما يتمشى وطبيعة التطور السوسيولوجي .

وبديهي أن تفرز الصحوة البورجوازية بنزعتها الليبرالية في التفكير أعلاما في حقل المعارف التاريخية ، لإحداث النقلة في هذا الميدان ؛ بما يواكب التطور الجديد . لكن الانعطافات الفكرية الكبرى لا تحدث بين عشية وضحاها ؛ فوفقا لقوانين الجدل يتم التحول تدريجيا ، ويظل الفكر السالف يمارس فعالياته إبان عمليات التحول حتى يتلاشى رويدا رويدا ، في الوقت نفسه الذي يولد فيه الفكر الجديد ليحل تدريجيا محل القديم .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار ما سبق تأكيده من أن نمط الإنتاج البورجوازي السائد بأبنيته الفوقية - بطبيعة الحال - ولد ولادة متعسرة لم يبرأ من عاهاتها تماما ، مما أعطى نفسا للنمط الإقطاعي الآفل ؛ أدركنا سر استمرارية أغطيته الفكرية تترنح لفترة طويلة دون أن تموت .

في ضوء هذا التحليل يمكن القول ؛ إن المعطيات السابقة لعصور ما قبل الصحوة بصدد الفكر التاريخي ظلت متواجدة في عصر الصحوة ، وأن تجاوزها تم بعد تمثلها واستيعابها ،

وأن هذا التجاوز تم ببطء ، لأن معطيات الماضي أصبحت موضوع أولئك الذين تجاوزوا تصور الماضين له .

نفصل ذلك فنقول ، إن موضوعات المعارف التاريخية السابقة ظلت في المرحلة الأولى من نشأة علم التاريخ إبان عصر الصحوة هي هي من حيث الشكل ، وإن لحقها تطوير في المضمون والمنهج والرؤية . فرواية السير والمغازي وأخبار التراث القبلي والقصص القديم ظلت تشكل عصب المعارف التاريخية في المرحلة التي نحن بصددها ، وإن كان من الملاحظ حدوث تطور مؤداه جمع السير والمغازي مع القصص القديم في مبحث واحد .

وقد برز في هذا الصدد عالمان شهيران هما محمد بن إسحق (ت ١٥١ هـ) ومحمد بن عمر الواقدي (ت ٢٠٧ هـ) يعزى إليهما الفضل في تطوير هذا الفرع من المعرفة التاريخية . ولا غرو ، فهما إفراز لعصر الصحوة البورجوازية أي من أصحاب الاتجاه الليبرالى ؛ فالأول قدري الفكر شيعي الهوى [١] أخذ بعض علمه عن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي [٢] ، والثاني كان ذا ميول علوية [٣] ، وكلاهما حظي بمؤازرة النظام العباسي «المتبرجز» فقد اشتغل ابن اسحق في خدمة المنصور وحاز رضاه حتى لقد كتب سيرة الرسول وأهداها إليه ، [٤] كما كان الواقدي من قضاة المأمون [٥] الذي أغدق عليه لاستنارته [٦] ، ومعلوم أن هذه الظاهرة من مآثر الصحوة البورجوازية .

لذلك تعددت مصادرهما ؛ فابن إسحق نهل من القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية والروايات السابقة والقصص اليماني والشعر العربي فضلا عن تراث الفرس واليهود والنصارى ، الذين أطلق عليهم في كتبه «أهل العلم الأول» [٧] . والواقدي عرف بالدقة في تحري معلوماته ، يقول في هذا الصدد [٨] : «ما أدركت رجلا من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته ؟ هل سمعت أحدا من أهلك يخبرك عن مشهده وأين قتل ؟ فإذا أعلمنا قضينا إلى الموضع فأعاينه . . . وما علمت غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى

---

(١) الدوري : ص ٢٩ .
(٢) ياقوت : ١٨ : ٧ .
(٣) الدوري : ص ٣١ .وقد ذكر ابن النديم « أنه كان يتشيع حسن المذهب يلزم التقية » .أنظر : الفهرست : ص , ١٥٠ .
(٤) مارجوليوث : ص ٩٦ .
(٥) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٣٤ .
(٦) مارجوليوث : ص ١٠٦ .
(٧) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٣٢ .
(٨) ابن النديم : ص ١٤٢ .

أعاينه»[1] .

وانعكست موسوعية الثقافة على ما صنفا ، برغم تخصصهما أصلا في السيرة والمغازي ، فابن إسحق فضلا عن سيرته المشهورة [2] صنف «عن تاريخ الخلفاء» ؛ فتناول العصرين الراشدي والأموي ، وإذا ما علمنا أن القسم الأول من سيرته المعروف «بالمبتدأ» تناول فيه أخبار الماضين فيكون بذلك قد مهد لمن جاء بعده لكتابة تاريخ عالمي . أما الواقدي فقد تنوعت رسائله «إذ كتب في المغازي وصنف رسائل متفرقة في الردة ويوم الدار وصفين والجمل وفتوح الشام والعراق» . وفضلا عن كتابه « التاريخ الكبير » صنف رسائل أخرى ذات مضمون اقتصادي اجتماعي ؛ كتلك التي تتعلق بالشفعة والصدقة والوديعة والبضاعة والمضاربة والسرقة والحدود والشهادات [3] .

وتبرز تأثيرات الليبرالية واضحة في منهجيهما [4] ؛ فابن إسحق أبدع منهجا جديدا في دراسة السيرة النبوية ؛ قومه الجمع بين سيرة الرسول ومغازيه وبين التراث العربي القديم . إذ قسم موضوعه إلى ثلاثة أقسام ؛ الأول سماه « المبتدأ »ويتناول تاريخ ما قبل الإسلام ، والثاني « المبعث » ويعرض لفترة الرسالة ، والثالث « المغازي » ويؤرخ لغزوات الرسول [5] . ولم يحفل كثيرا بالإسناد [6] بقدر الاهتمام بسلاسة العرض التاريخي ، ونقد الروايات . أما الواقدي فقد أثر عنه الموضوعية [7] والدقة في تحري الحقيقة ، وحديثه السابق مصداق لما نذهب . هذا فضلا عن إغفال الإسناد ، والاهتمام بتسلسل الرواية ، فكان « يجيء بالمتن واحداً مع أن جزءاً منه لبعض الرواة والآخر لرواة آخرين » [8] .

لاشك أن هذه الجهود التي شكلت تطويرا للفكر التاريخي في هذا الفرع من المعارف التاريخية لم تلق قبولا لدى أصحاب الاتجاه النصي . ولما كانوا عاجزين عن مجاراتهم في هذا الصدد ؛ تحاملوا على ابن اسحق والواقدي ، وطعنوا وشككوا في أعمالهما . فلا

(١) الخطيب البغدادي : ٣ : ٦ .
(٢) دون أبو محمد عبد الملك بن هشام سيرة ابن اسحق بعد أن لخصها . أنظر : **ضحى الإسلام** : ٢ : ٩٣ .
(٣) جب : ص ١٤٩ .
(٤) **الفهرست** : ص ١٥٠ ، ١٥١ .
(٥) الدوري : ص ٢٧ .
(٦) ابن هشام : **السيرة** ط القاهرة جـ ١ ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
(٧) مارجوليوث : ص ١٠٦ .
(٨) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٣٧ .

يخفي العداء بين ابن إسحق والإمام مالك [١] ، وهذا يفسر قول ابن النديم [٢] « وأصحاب الحديث يضعفون ويتهمون ابن اسحق » . وللأسباب نفسها طعن أهل الأثر في الواقدي [٣] «وكان مطعونا عليه غير مرضي الطريقة » .

ومع ذلك ساد الاتجاه الليبرالي الجديد في كتابة السير والمغازي [٤] ، وأخذ ينتشر في الشام والعراق ومصر والمغرب والأندلس بفعل الاتصال التجاري والثقافي [٥] ؛ ولا غرو فقد أطراه الدارسون المحدثون [٦] .

أما الاتجاه النصي التقليدي فظل يمارس نفوذا خافتا وهامشيا ؛ فقد وجدت بعض ظلاله في أطراف العالم الإسلامي الغربي نظرا لغلبة المذهب المالكي . واختلطت لذلك روايات السير والمغازي بالفقه والحديث . ففي مصر أثر عن الفقيه الليث بن سعد روايات في السيرة والمغازي أفاد منها ابن عبد الحكيم في فتوحه [٧] ، والشيء نفسه يقال عن فقهاء المالكية في المغرب الذين تتلمذوا على مالك وتلامذته في المدينة ومصر ، ونقلوا رواية أهل المدينة عن السير والمغازي [٨] - فيما نقلوا - إلى المغرب ، ودبجوا بها مقدمات كتبهم عن طبقات المالكية [٩] . ويرغم تأخر ظهور هذا النوع من المعارف التاريخية في الأندلس - لتأخر [١٠] الفتح - نعتقد أن ابن القوطية الذي كتب عن افتتاح الأندلس أحاط بشيء من علم المالكية في السير والمغازي تظهر أصداؤه في ثنايا كتابه .

ومع ذلك ؛ فقد راجت في تلك الأقاليم « القصية »بضاعة ابن اسحق والواقدي ؛ برغم غلبة مذهب مالك عليها ؛ وإن كان لذلك من تفسير فيكمن في سيولة المد البورجوازي بفكره الليبرالي ليغمر كل أجزاء الإمبراطورية ، حتى لقد تطورت المالكية ذاتها لتجاري مجريات التطور .

---

(١) جب : ص ١٤٨ .
(٢) الفهرست : ١٤٢ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٣٥ .
(٤) الفهرست : ص ١٤٢ .
(٥) ضحى الإسلام : ٢ : ١٠١ .
(٦) مارجوليوث : ص ١٠٨ .
(٧) ضحى الإسلام : ٢ : ٩٠ .
(٨) كاهن : ص ١٠٤ .
(٩) أنظر : ما كتبه أبو العرب تميم والمالكي في هذا الصدد ؛ لتقف على مصادرهم في تلخيص أخبار الرسول والمغازي وخاصة فتوح المغرب .
(١٠) الدهميلي : ص ٣٤٥ .

وشهدت تلك الحقبة - فضلا عما سبق ذكره من إثراء الفكر التاريخي المتعلق بالسير والمغازي في موضوعه ومنهجه - ظاهرة على جانب كبير من الأهمية تتعلق بهذا النوع من الفكر ، ألا وهي ميلاد نوع جديد من المعرفة التاريخية ، انبثق من كتابة السير والمغازي عرفت « بالطبقات » أو « تراجم الرجال » . فلم يعد الاهتمام ينصب فقط على حياة الرسول ومغازيه ، بل انسحب على الشخصيات الشهيرة ذات الفاعلية في الحياة العامة من صحابة الرسول وتابعيه وتابعي تابعيه .

ولا غرو ؛ فقد كان الواقدي أول من طرق هذا الميدان ، وعنه أخذ تلميذه وكاتبه ابن سعد الذي ألف « الطبقات الكبرى » لتصبح أنموذجا احتذاه كتاب التراجم فيما بعد ، وطوروه ليحتوي أعلام المشاهير في ميادين الحياة العامة برمتها . ويعتقد روزنتال [1] أن ما اختطه ابن سعد من نهج ترتيب التراجم على أساس زمني - كذكر الصحابة أولا ، ثم التابعين فتابعي التابعين . . . إلخ - مقتبس عن التقاليد اليهودية . وسواء صح هذا الاعتقاد أو غيره - مما ينسبه إلى طرائق المحدثين - فالثابت أنه كان من معطيات عصر اتسم بالانفتاح الثقافي ، ولم يجد أهل العلم غضاضة في اقتباس ما يعين على تقدم الفكر وتكريسه لخدمة المجتمع ؛ طالما كانت مهمة المشتغل بالتاريخ « معرفة الواقع البشري على النحو الذي جرى ؛ ذلك الواقع الذي ينطوي على شكل عقلاني ومادي للفكر » [2] .

وبديهي أن يظهر التأثير المادي العقلاني لعصر الصحوة البورجوازية في انبثاق تصورات عقلانية لمفهوم التاريخ . حتى لو تعلق الأمر بسيرة الرسول وصحابته ومغازيهم ؛ طالما كانت هذه الأحداث جزءا من تراث دنيوي له فعالياته في واقع الأمة وتطورها . وهذا يدفعنا إلى القول بتفتق الصحوة عن تكوين « بواكير نظرات تاريخية » . ويرى البعض [3] أن هذه النظرات كانت تدور حول فكرة «تسيير المشيئة الإلهية للتاريخ» . وفي الاتجاه نفسه يمضي البعض [4] الآخر فيقول « بانتفاء أي أثر للسببية في تفسير سيرة الرسول » .

وإن صح هذا الاعتقاد ؛ فهو لا ينطبق إلا على رواة السيرة والمغازي في الحقبة الإقطاعية السابقة ؛ حيث ساد الفكر النصي الجبري . أما في عصر الصحوة البورجوازية فقد غلبت

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ١٣٤ .
(٢) لاكوست : ص ١٧٢ .
(٣) الدوري : ص ٣٣ .
(٤) لاكوست : ص ١٧٧ .

العقلانية وظهرت روح النقد ؛ ولا غرو فابن إسحق والواقدي كانا من القائلين «بالقدر» ، أي دانا بالاعتزال الذي يؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله . وبرغم «قداسة» موضوع دراساتهما لم يتورعا عن إعمال العقل في نقد الروايات « الثيولوجية » ، بل عمدا إلى مصادر غير إسلامية في استقاء المعلومات ، كالإسرائيليات والأدب الشعبي[1] . وما قاما به من تعليقات على بعض الأحداث بقصد تعليلها ؛ تؤكد غلبة الرؤية الدنيوية في التفسير ، ولقد كان ذلك - كما قلنا - من أسباب حملة أهل الحديث والأثر عليهما .

قصارى القول - إن نقلة الفكر التاريخي الخاص بالسير والمغازي نتيجة من نتائج الصحوة البورجوازية ، وإن بقاء أصداء للسلفية في هذا الصدد مرتبط بالوجود الهامشي لبقايا الإقطاعية ، وإن الصراع بين الاتجاهين قرينة على صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

وفي ميدان التراث القبلي ؛ تظهر معطيات الصحوة في وضوح أكثر باعتباره موضوعا دنيويا قحا . والصواب أن نسمي هذا النوع من المادة التاريخية « التراث الاجتماعي » ؛ لأنه تطور في عصر الصحوة بحيث لم يقتصر على رواية أخبار القبائل العربية وأنسابها فحسب ؛ بل امتد إلى الاهتمام بالمباحث الأثنولوجية العربية وغير العربية . ولعل مما يزكي هذه التسمية اختفاء النزعات العصبية في تناول هذه المعارف - على الأقل من جانب النسابة البورجوازيين- بل جرى الاهتمام بها في الغالب الأعم باعتبارها تراثا تاريخيا ليس إلا .

ولا غرو فقد دخل مثقفو الموالى هذا الميدان الذي كان من قبل حكرا على رواة العرب ، واهتموا بمعرفة إثنولوجيا العرب إلى جانب إبراز تراث شعوبهم في هذا الصدد . وبالمثل اهتم النسابة من العرب بالتراث الإثنولوجي لغير العرب إلى جانب تراثهم . وفي كل الأحوال تم تناول هذه الموضوعات بروح علمية ؛ وإن لم تخل في أحيان قليلة من بصمات نزعة التعصب الشعوبي ، وخاصة من جانب النسابة «النصيين» . ومعلوم أن ظاهرة الشعوبية التي تناولها الدارسون وفسروها على أساس التعصب السلالى ، لم تكن في جوهرها إلا مظهرا من مظاهر الصراع الطبقي[2] بين البورجوازية والإقطاع .

ولما كانت السيادة للبورجوازية ؛ فإن مثقفيها فهموا « الشعوبية » فهما « أمميا » قوامه المساواة بين الشعوب ؛ لذلك عرفوا « بأهل التسوية » . أما الحفنة القليلة ذات الانتماء

---

(١) جب : ص ١٤٩ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ١٤٩ وما بعدها .

الطبقي الإقطاعي - من العرب وغير العرب - فهي التي نظرت إلى « الشعوبية » نظرة تمايز ؛ فتشدقوا بأمجاد شعوبهم ، وتفننوا في إظهار مثالب الشعوب الأخرى . وفي الحالتين معا أثرى نتاج المباحث الإثنولوجية دراسة التاريخ موضوعا ومنهجا وفكرا .

وقد مثل التيار البورجوازي الليبرالى محمد بن السائب الكلبي وابنه هشام (ت ٢٠٤ هـ) والهيثم بن عدي (ت ٢٠٦ هـ) من العرب ، وأبو عبيدة من الفرس . وتنم رواياتهم عن سعة في العلم ، واستخدام الأنساب لخدمة التاريخ .

فالأول كان عالما باللغة والتاريخ ، وينم منهجه عن التدقيق في استقاء الأخبار « فكان يلجأ إلى من يعول عليهم من الخبراء في كل قبيلة »[١] . والثاني كان متمما لأعمال أبيه ، وفضلا عن تعمقه في الأنساب كان على دراية بالتاريخ العربي قبل الإسلام وبعده ، بالإضافة إلى تواريخ الفرس وغيرهم[٢] . وكتابه القيم « جمهرة النسب » صار عمدة الإخباريين والمؤرخين فيما بعد .

والثالث يمكن اعتباره « مؤرخا » بكل ما تعني الكلمة من معنى ؛ فله فضل السبق في ابتكار تقنية التاريخ الحولي[٣] . وكتابه « تاريخ الأشراف » أنموذج احتذاه البلاذري فيما بعد . كذلك أحرز قصب السبق في ميدان الكتابة عن «الخطط»[٤] ، وفي مجال الأنساب وسع دائرتها لتصبح نوعا من التاريخ الاجتماعي[٥] .

أما أبو عبيدة (ت ٢١١ هـ) فكان أوسع علماء عصره ثقافة ؛ يقول ابن النديم[٦] « وله علم الإسلام والجاهلية » . فقد كتب عن المغازي والأحزاب والنظم ، فضلا عن الحديث والقرآن والشعر . وفي مجال الأنساب وتراث القبائل العربية ، وصف بأنه « من أعلم الناس بأيام العرب وأخبارها ، وأشعارها وأنسابها »[٧] .

وتعكس مناهج هؤلاء روح البورجوازية السائدة من حيث التحقيق والتحري

---

(١) ابن النديم : ص ١٤٠ .
(٢) مارجوليوث : ص ١٠٥ .
(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٥٨ .
(٤) ابن النديم : ص ١٥١ ، الدوري : ص ٤٢ .
(٥) يتضح ذلك من رسائله عن بيوتات قريش ، وبيوتات العرب ، ونزول العرب بخراسان والسواد ، وكتاب من تزوج من الموالي في العرب .
(٦) الفهرست ص ٥٣ .
(٧) الدوري : ص ٤٤ .

والموضوعية ؛ فمحمد بن السائب الكلبي لم يعتمد في رواياته إلا الثقاة [١] ، والدارسون [٢] لما رواه نزهوه عن الهوى . وابنه هشام يرجح استناده إلى النقوش العربية القديمة حين أنجز كتاب « الأصنام » [٣] . والهيثم بن عدي سبق إلى استخدام تقنية الحوليات كما سبق القول . وأبو عبيدة عرف «بالتدقيق والبعد عن الهوى» [٤] .

يضاف إلى ذلك خصيصة هامة تنم عن تأثير الصحوة البورجوازية في مناهجهم ؛ ألا وهي التسامح الفكري . ولا غرو فقد كانوا جميعا « ليبراليين » ، يظهر ذلك من انتماءاتهم الإديولوجية . فمحمد بن السائب الكلبي وابنه هشام كانا من الشيعة ، ومعلوم أن هشاما عاش في كنف البرامكة [٥] ، أما الهيثم وأبو عبيدة فكانا من الخوارج [٦] الذين لا يقيمون وزنا للعصبية القبلية أو الشعوبية . وما درج عليه « النصيون » من اتهامهما بالشعوبية - بمفهومها الضيق - أمر مشكوك فيه ، ولو صحت التهمة - حسبما رأى جب [٧] - فتكون شعوبية « التسوية » .

أما الاتجاه الأثرى الإقطاعي المضاد ؛ فقد مثله نفر قليل من العرب والفرس على السواء- وتلك قرينة أيضا على صحة الأساس الطبقي في فهم الشعوبية - منهم مصعب الزبيري (ت ٢٣٣ هـ) من العرب وعلان الشعوبي من الفرس . ولا يخفي انتماء مصعب إلى فلول الأرستقراطية الثيوقراطية القديمة ، وهذا يفسر تعصبه لأصله وعرقه فيما كتبه عن « نسب قريش »و « أنساب العرب » . وتنطق رواياته في هذا الصدد بالإسراف في تبيان فضائل العرب ومآثرهم والمغالاة في ذكر مثالب الفرس .

وعلى النقيض تصدى علان الشعوبي للكتابة في مثالب العرب ، وله في هذا الصدد كتاب « الميدان في المثالب » «الذي هتك فيه العرب وأظهر مثالبها» [٨] . ويخيل إلى أنه اضطر إلى ذلك اضطرارا للرد على خصومه ، وبتشجيع من البرامكة [٩] ، وإلا فما تفسير تبجيلة لبعض القبائل العربية ؟ لقد كتب عن « فضائل كنانة » و «فضائل ربيعة» ، وتفسير

---

(١) ابن النديم : ص ١٤٠ .

(٢) أنظر : الدوري : ص ٤١ .

(٣) مرجوليوث : ص ١٠٥ .

(٤) جب : ص ٩٥ .

(٥) الدوري : ص ٤١ ، مرجوليوث : ص ١٠٥ .

(٦) ابن خلكان : ٥ : ١٥٧ .

(٧) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٨) ابن النديم : ص ١٦٠ .

(٩) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

ذلك – فيما أري – أن هذه القبائل كانت موالية للنظام العباسي . ولو صح ذلك أمكن القول بأن المواقف السياسية المنبثقة من الواقع السوسيولوجي كانت حجر الزاوية في إثارة ظاهرة الشعوبية . كما أن تواجد الإقطاعية في كنف النمط البورجوازي السائد كان من أسباب اختلاط المواقف الفكرية . يدعم هذا القول أن آفة التعصب العنصري لم يسلم منها حتى أصحاب الاتجاه البورجوازي الليبرالى ، نلتمس ذلك فيما نسب إلى الهيثم بن عدي نفسه – رغم استنارته – من الكتابة في « المثالب »[1] .

قصارى القول إن جهود المشتغلين بمناحي المعرفة التاريخية إبان تلك الحقبة من عصر الصحوة البورجوازية دلت على استيعابهم الكامل للتراث التاريخي السابق ؛ بحيث هضموه وتمثلوه وقدموه مادة تاريخية خصبة اعتمد عليها الإخباريون في المرحلة التالية ، مرحلة الجمع والتدوين .

ثانيا : الإخباريون وتدوين التراث التاريخي :

تعتبر حركة جمع التراث التاريخي وتدوينه « جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية »[2] التي جرى جمع شتاتها وتسجيل مادتها في عصر الصحوة البورجوازية كما أوضحنا سلفا ، وأهم من ذلك « تبويب العلوم » وتصنيفها واستقلال بعضها عن البعض الآخر ، وتحديد موضوعات كل علم ووضع أصول مناهجه .

وبطبيعة الحال شارك الإخباريون – شأنهم شأن غيرهم من المشتغلين بالعلوم الأخرى – في تلك الحركة ، بأن جمعوا الروايات التاريخية من شتى مصادرها ؛ من الوثائق الرسمية ، والنقوش الأثرية – في القليل النادر – ورواة القصص ، والنسابة ، وشيوخ القبائل ، فضلا عن المصادر الأجنبية ، ثم رتبوا تلك المادة بعد نقدها وتمحيصها ، ودونوها على الورق في شكل كتب ومصنفات ورسائل .

ويخطئ بعض الدارسين[3] حين يرجعون بتاريخ التدوين التاريخي إلى العصر الأموي ، إستنادا إلى بعض الروايات التي تنسب رسالة مكتوبة في «مثالب العرب» إلى زياد ابن أبيه ، ورسالة ذات طابع شعوبي في « التظافر والتناحر » لنسابة مجهول ، وبعض مدونات لعبد الله بن عباس لم يطلق عليها اسما خاصا .

---

(١) **الفهرست** ، ص ١٥١ .

(٢ جب : ص ١٥٣ .

(٣) على أدهم : **بعض مؤرخي الإسلام** ، ص ٦ ، ٧ .

ونعتقد أن تلك الروايات تنطوي على انتحال بين ؛ فمن غير المعقول أن يكتب زياد في مثالب العرب وهو أمير لبني أمية على العراق في عصر أطلق عليه الدارسون [١] « عصر السيادة العربية » . ورسالة « التظافر والتناحر » المشار إليها مشكوك في صحتها أيضا للجهل بمؤلفها ، فضلا عن أن ظاهرة الشعوبية ولدت بعد في العصر العباسي . ومدونات ابن عباس يشكك عدم عنونتها في احتمال اعتمادها ، ولو صحت فهي لا تمت للمعارف التاريخية بصلة . وإذا سلمنا جدلا بوجود تلك المدونات حقا في الحقبة الأموية ، فهي لا تعدو نقطة في بحر المعارف التاريخية ، بحيث لا يمكن الاستناد إليها في الحكم بأن التراث التاريخي دون آنذاك .

كما أخطأ بعض الدارسين في تفسير تأخر علمية التدوين ودوافعها ؛ فالمؤرخ روزنتال[٢] عزى هذا التأخير لأسباب دينية ، مؤداها عدم « منافسة القرآن الكريم » . ويرى أن المسلمين جروا على التقاليد اليهودية في هذا الصدد ؛ حيث حرمت نصوص في سفر الجامعة تدوين الأدب التاريخي[٣] . وعلى العكس أكد مرجْوليوث[٤] المغزى الديني لتدوين التراث التاريخي ؛ فذهب إلى أن الغرض من تسجيله خدمة تفسير القرآن الكريم ، وكذلك ذهب الدوري [٥] .

ونحن لا نوافق على التفسيرين معا ، ونعتقد أن تأخر تدوين التراث التاريخي - وكذا التراث الإسلامي كافة - مرتبط بطبيعة التطور التاريخي ، وكذا بطبيعة تطور الإلمام بهذا التراث . فمعلوم أن الأمية كانت متفشية بين العرب قبل الإسلام ، فلما اعتنقوا الإسلام شغلوا بالفتوح التي ظلت مستمرة شرقا وغربا طوال صدر الإسلام ، حتى إذا ما بلغت الإمبراطورية أقصى اتساعها ، بدأت مرحلة التنظيم إبان العصر العباسي الأول ، ولم يقتصر التنظيم على الشئون الاقتصادية والإدارية فحسب بل امتد إلى الجوانب الثقافية . لذلك يمكن القول بأن تدوين العلوم وتبويبها في هذا العصر جاءت كعملية منطقية متسقة مع طبيعة

(١) تحمل عناوين كتاب فلهوزن عن العصر الأموي اسم « تاريخ الدولة العربية » أما فان فلوتن فعنوان كتابه « السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عصر بني أمية » .

(٢) علم التاريخ عند المسلمين ، ص ٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٤) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٦٠ .

(٥) علم التاريخ عند العرب ، ص ٤٨ .

حركة التطور التاريخي .

ومن منظور سوسيولوجي ؛ نري أن الاهتمام بالثقافة والفكر مرتبط نظريا وتاريخياً بدور البورجوازية ، وحيث تعثرت مسيرة القوى البورجوازية - كما سبق أن أوضحنا طوال صدر الإسلام والحقبة الإقطاعية الأموية - ولم تنجز ما اصطلحنا على تسميته « بالصحوة البورجوازية » إلا في القرن الثاني الهجرى ؛ فقد تأخر تدوين المعارف إلى أن قامت « نهضة ثقافية » مواكبة للصحوة .

من مظاهر هذه النهضة الانفتاح على العالم الخارجي ، وتشجيع الحكام للعلم والعلماء ، وتيسير الرحلة في طلب العلم ، وترجمة تراث الأوائل ، وجمع تراث العرب والإسلام وتكريسه لخدمة أغراض عملية . . . إلخ ، هذا فضلا عما ارتبط بالصحوة من « ثورة تقنية » تمثلت في اختراع الورق وتعميم صناعته في العالم الإسلامي برمته . تلك الظروف جميعا مهدت لتدوين التراث التاريخي في تلك الحقبة بالذات ؛ هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى فإن هذا التراث لم يكن قد جمع وتراكم في العصور السابقة بما يحفز على الاهتمام بتدوينه آنذاك . ففي العصر الراشدي لم يكن من المعقول أن ينصرف المسلمون إلى تراث الأوائل ، ولما يكونوا بعد قد تفقهوا في أمور دينهم . وحتى « العلوم الدينية » كانت لا تزال تعارك مرحلة تكوينها وتبلور موضوعاتها وتأصيل مناهجها ، ناهيك بنزعة الاستخفاف بالمشتغلين بالأخبار التي تفشت آنذاك . وإبان الحقبة الإقطاعية الأموية لم يكن إحياء تراث السلف واجتراره - وخاصة عصر الراشدين - أمرا مرغوبا فيه على الأقل من جانب السلطة الحاكمة لأسباب سياسية متعلقة بالنظام نفسه . وفي العصرين معا لم يظهر الحافز على الإلمام بالتراث التاريخي ؛ لأن مجريات التاريخ الإسلامي كانت لا تزال تعج بالأحداث المتلاحقة والصراعات الدامية بين السلطة والمعارضة من ناحية ، وبين المسلمين وأعدائهم في « دار الحرب » من ناحية أخرى . لقد كان التاريخ الإسامي يعارك عمليات تكوينه في الحقبة السابقة على الصحوة ، وخلال تلك المعاركة كانت «الرواية الشفهية» تلاحق الأحداث وتواكبها وتحفظها في الصدور ، حتى إذا ما تراكمت الروايات وعجزت الذاكرة عن استيعابها وتدخلت الأهواء في صياغتها ، دعت الحاجة الملحة إلى التدوين .

وقد سبق إيضاح ما بذله كتاب السير والمغازي والمشتغلين بالقصص التاريخي والمهتمين بالتراث الإثنولوجي القبلي والشعوبي من جهود لتهذيب الكم المعرفي التاريخي الموروث عن العصور السابقة .

وواصل الإخباريون المسيرة ؛ فانصب دورهم على جمع الأخبار كافة من مظانها[١] ، وعمت تلك الحركة الأمصار الإسلامية في المدينة والعراق والشام ومصر متمشية في ذلك مع العلوم الأخرى . إذ حفل إخباريو كل مصر بجمع روايات أهله في صبر وأناة وحماس مثير . ونسوق في هذا الصدد مثلا بالغ الدلالة على طبيعة عملية الجمع تلك . ذكر الذهبي أن الإخباري المصري ابن لهيعة « كان من الجماعين للعلم والرحالين فيه » حتى كني «بأبي خريطة» وذلك لأنه كان يعلق خريطة في عنقه ويجوب أقاليم مصر ، « فكلما قدم قوم كان يدور عليهم ، فكان إذا رأى شيخا سأله : من لقيت وكتبت ؟ »[٢] .

وهذا المثل كاف للدلالة على أهمية جهود الإخباريين في مرحلة الجمع ، وتفنيد مزاعم مرجوليوث[٣] بأن « هذه الجهود كانت تفتقر إلى الجدية والصدق » .

إن المصادر المتنوعة والمظان العديدة التي استقى منها الإخباريون مادتهم شاهد آخر على روعة إنجازهم في جمع المعلومات قبل تدوينها . وتعتبر الوثائق الرسمية - بطبيعة الحال - مصدرا مهما للحصول على الأخبار . ويشك جب[٤] في إمكانية وجود وثائق في صدر الإسلام رجع إليها الإخباريون . ولا محل لشكه حيث ثبت وجود وثائق ترجع إلى عصر النبوة ؛ كمعاهدات الرسول مع اليهود ، وصلح الحديبية ، ومراسلاته مع مقوقس مصر وكسرى فارس ونجاشي الحبشة وإمبراطور الروم[٥] . وتنظيم « الديوان » في خلافة عمر كان يعني وجود وثائق خاصة بأعطيات الجند وأنساب القبائل وأمور الجباية « وعهود » أهل الذمة . . . إلخ . وفي العصر الأموي تم تعريب الدواوين ، وحفظت فيها سجلات تحوي وثائق متنوعة لعل من أهمها ما حفظ في « ديوان الخاتم » وديوان الجند ، ومن الثابت أن بعض الإخباريين رجعوا إليها[٦] .

وشكلت الروايات الشفاهية المتواترة ، والمحفوظة في ذاكرة الرواة عن شتى الأخبار المتعلقة بالتراث التاريخي الإسلامي عصب ومحور عملية الجمع . فقد انتشر الرواة في شتى أنحاء الإمبراطورية مع الهجرات العربية المواكبة لعمليات الفتوح شرقا وغربا ، وكثيرون من

---

(١) الدوري : ص ٣٤ .
(٢) أنظر : ضحى الإسلام : ٢ : ٨٧ .
(٣) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٦٥ .
(٤) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥ .
(٥) منذ أعوام قليلة تم اكتشاف نص خطاب الرسول إلى هرقل .
(٦) الدوري : ص ٣٤ .

هؤلاء المهاجرين استقروا في البلاد المفتوحة ، فكانوا شاهدي عيان لأحداث ووقائع عصرهم ، ومنهم من كان من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الذين أحاطوا علما بأخبار الفترات السابقة وتناقلوها ورووها شفاها ؛ لأن الأعمال المكتوبة - قبل الصحوة - كانت نادرة [1] وغير ذات بال .

ونظمت الإقامة في البلاد المفتوحة - كما سبق القول - على أساس قبلي ؛ لذلك لم يدخر الإخباريون وسعا في الاتصال بشيوخ القبائل ورواتها لجمع تراثها النسبي واللغوي ، فضلا عن أدوارها في الحياة العامة . لذلك أخطأ البعض حين قصر دور الإخباريين على مجرد جمع وتدوين التراث القبلي في حد ذاته ، والصواب أنهم اتصلوا بالقبائل لجمع الأخبار ، والاعتماد عليها في وضع تواريخ تحفل بشئون الأمة واتصال تراثها وترابطه [2] .

مصداق ذلك أن جهود الإخباريين اتجهت نحو «التاريخ» بمفهومه الصحيح ؛ فسيف بن عمر مثلا ربط بين « الردة » « والفتوح » ، وكان موضوع الردة من قبل له رواياته المتعلقة به ، كما أن الفتوح لم تعالج من قبلُ في وحدة عضوية متكاملة . أما عوانة بن الحكم فقد وظف أخباره في تصنيف تاريخ للإسلام حتى خلافة عبد الملك . وأبو مخنف استخدم مادته في التأريخ لصدر الإسلام ، ثم أرخ « لأخبار صفين » على حدة ، ثم حوادث العراق حتى نهاية العصر الأموي . وتوج المدائني جهود الإخباريين - وبزهم جميعا - حين أرخ التاريخ العربي برمته من الجاهلية حتى مطلع القرن الثالث الهجري ، وفي جوانبه السياسية والاجتماعية والأدبية كافة [3] .

وبالإضافة إلى جمع الأخبار من الوثائق والرواة ؛ عول الإخباريون على المصادر الأجنبية لاستقاء أخبارهم . ومن الخطأ القول بأن حركة الشعوبية كانت الحافز والغاية في هذا الصدد كما ذهب البعض [4] ؛ إنما كان الانفتاح على « تراث الأوائل » إنجازا من إنجازات الصحوة البورجوازية ، تمثل في حركة الترجمة عن الفارسية والسريانية واليونانية والسنسكريتية .

وبديهي أن تفيد الأعمال المترجمة في إثراء الفكر التاريخي في موضوعه ومنهجه . وفي هذا المجال تبرز التأثيرات الفارسية أكثر من غيرها ، فقد ترجم ابن المقفع كتاب « خدا ينامه » إلى العربية وسماه « سير الملوك » ؛ فاستمد منه الإخباريون معلومات ثرية عن أخبار الفرس

---

(١) ابن النديم : ص ٩ ، ١٠ .
(٢) الدوري : ص ١٢١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
(٤) أنظر : المصدر نفسه ص ٤٦ .

وبعض تواريخ اليونان . كما نقل إلى العربية « الأيني نامة » وهو كتاب في التقاليد والرسوم ، ألهم الإخباريين تصورات واضحة عن طبيعة الحكومة العباسية التي استقت نظمها ورسوم بلاطها من التقاليد الساسانية . وترجم كذلك كتاب « الكاه نامة » أي «طبقات العظماء» ؛ وهو أشبه بما صنفه بلوتارك عن سيرة مشاهير الرومان وعظمائهم . هذا بالإضافة إلى العديد من القصص التاريخي الشعبي [1] الذي راج في الأوساط البورجوازية والشعبية في عصر الصحوة . لذلك لا مناص من التسليم بالتأثير الفارسي في الفكر التاريخي الإسلامي [2] ؛ على الأقل من حيث إثراء موضوعه ، فضلا عن تأثيرات تقنية محدودة فيما يتعلق بالحبكة القصصية التاريخية . وفيما عدا ذلك تجاوز الإخباريون المسلمون المناهج والتقنيات الفارسية ، التي حسبنا دليلا على قصورها عدم مراعاة التسلسل الزماني ، لأن الفرس لم يكن لديهم تقويم ثابت [3] .

كما وقف الإخباريون على قدر ضئيل من المعلومات التاريخية المستقاة من الترجمات السريانية ، وأفادوا منها في معرفة الأخبار البيزنطية على وجه الخصوص . ولا عبرة بما يدعيه بعض الدارسين [4] بوجود تأثيرات تقنية هللينية في منهجية الفكر التاريخي الإسلامي وخاصة فيما يتعلق بطريقة الكتابة الحولية . فالثابت أن التراث التاريخي اليوناني لم تجر ترجمته في عصر الصحوة ، كما كان الفكر التاريخي البيزنطي في حالة من التخلف لارتباطه باللاهوت . وحسبنا أن أشهر مؤرخي بيزنطة - يوساب القيصاري - من السخف مقارنة فكره ومنهجه حتى برواة القصص العربي الأوائل ؛ فالتاريخ عنده مزيج من البطولة والأسطورة والخرافة واللاهوت ، وحوادثه من صنع كرامات المسيح وحوارييه [5] .

ولم يكن ثم ما يحول بين الإخباريين وبين الإطلاع على « الإسرائيليات » في عصر الصحوة ، الذي اتسم بالتسامح الديني وحرية الفكر كما سبق تبيانه ؛ وذلك لاستقاء المعلومات الخاصة باليهود والنصارى من كتبهم المقدسة ، فضلا عن المجوس وعقائدهم الواردة في كتاب « الأفستا » . ولا غرو فقد أجاد بعض الإخباريين لغات العبرية والسريانية

(١) كريستنسن : **إيران تحت حكم الساسانيين** ، ترجمة يحيي الخشاب ، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ص ١٠٤ .

(٣) الدوري : ص ٤٨ .

(٤) روزنتال : ص ١٠١ وما بعدها .

(٥) عن مزيد من التفصيلات : راجع مقدمة رسالة ماجستير للدكتور رأفت عبد الحميد بعنوان **«الأحزاب الدينية» في بيزنطة في عهد قسطنطين** « مخطوط بمكتبة كلية الآداب جامعة عين شمس » .

والفارسية ؛ فاطلعوا على تلك الكتب المقدسة ، وقارنوا ما ورد فيها بما رواه رؤساء دياناتها . وفيما يتعلق بالتراث العربي القديم استقى الإخباريون مادتهم من الرواة في الغالب ، وإن كنا نرجح إلمام بعضهم بما سجل على النقوش والأطلال الباقية من العهود الغابرة [١] .

هكذا لم يدخر الإخباريون وسعا في استقاء أخبارهم من المصادر والمظان كافة التي ساعدت الصحوة البورجوازية على توفيرها ، وتقديم الإمكانات المتاحة لتذليل عقباتها .

كذلك قدمت الصحوة تسهيلات أكيدة فيما واكب ذلك من تدوين هذا الكم المعرفي الزاخر ، وحسبنا ما سبق ذكره عن تعميم صناعة الورق وظهور الوراقين وتقدم أساليب النسخ وتقنية التجليد ، وإنشاء المكتبات والتنافس في اقتناء الكتب والمخطوطات . . . إلخ ؛ كل ذلك ساعد الإخباريين على تتويج جهودهم في مرحلة الجمع بتصنيف كتب ورسائل تحوي ما جمعوا بعد دراسته وبحثه .

ويوجه مارجوليوث [٢] بعض الانتقادات إلى عملية التدوين ؛ منها ظاهرة التكرار للحادثة الواحدة في أكثر من موضوع ، وبروايات وأسانيد مختلفة في المصنف الواحد ، كذلك الأخطاء في الأسماء والأعلام والخلط بين الأشخاص في نسبة الخبر ، وكذا الخلاف حول الأعداد وتقديراتها .

ولا محل لمناقشة تلك الانتقادات ، فهي تعتبر - مقارنة بما تم إنجازه - هنات تافهة تتواتر في أعمال المؤرخين في كل أوان ومكان ، ناهيك عن الصعوبات التي اعتورت طريق الإخباريين ، والضغوط التي تعرض لها بعضهم ، والإغراءات التي اسالت لعاب البعض الآخر ، وأخيرا الصراع الاجتماعي والسياسي والإديولوجي حين دونوا أخبارهم . . . إلخ وكلها موانع وعقبات تعترض طريق المشتغلين بدراسة التاريخ .

ولا أقل لتقييم موضوعي لما تم إنجازه من دراسة أعمال الإخباريين ذاتها في ضوء الواقع الثقافي والأساس السوسيولوجي الذي أفرزه ؛ لتقدير تطور الفكر التاريخي في تلك المرحلة التي مهدت لنضجه فيما بعد على يد المؤرخين .

ومن أهم ما يلاحظ في هذا الصدد ؛ أنه برغم نهل الإخباريين من مصادر ومراجع تكاد تكون موحدة ، وبرغم تناولهم موضوعات بعينها ، كذا اتباع تقنيات متقاربة ؛ فقد اختلفوا

(١) مرجوليوث : ص ١٠٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

في الرؤى والتفسيرات . ومرد ذلك ليس عامل العصبية - كما اعتقد جب [1] والدوري [2] - إنما الأساس الاقتصادي والاجتماعي كما نعتقد .

وقد فطن كلود كاهن [3] إلى تلك الحقيقة فأوردها في عجالة وخلط - دون تقديم قرائن - حيث قرر أن الاختلاف بين الإخباريين راجع إلى « تعبيرهم عن وجهة نظر طائفة اجتماعية أو فرقة سياسية دينية » ، إذ من المعلوم أن الفرق السياسية تشكلت استنادا إلى قوى اجتماعية طبقية وفقا للأساس الاقتصادي ، ولم يكن مظهرها الديني إلا لبوسا خارجيا ، لأن الفرق السياسية دأبت على الاستناد إلى الدين في صياغة إديولوجياتها .

واستنادا إلى المسح الاقتصادي والاجتماعي الذي أنجزناه في المبحث الأول ؛ انتهينا إلى أن عصر الصحوة البورجوازية شهد قوى ثلاث ، النمط البورجوازي السائد ، والنمط الإقطاعي الهامشي ، وسلطة الدولة « المتبرجزة » أى المنحازة إلى القوى البورجوازية .

وتأسيسا على ذلك عرضنا للحركة الثقافية عموما في عصر الصحوة ، ووجدنا تيارات فكرية ثلاثة أيضا ؛ التيار الليبرالى السائد ، والتيار النصي الأثرى التسليمي الغيبي ، وتيار ثالث « رسمي » يعمد إلى التوفيق والمصالحة بين التيارين السابقين ؛ مع انحياز واضح للتيار الليبرالى .

وإذا ما حللنا الفكر التاريخي في تلك المرحلة - تحليلا مجهريا - نجده لا يخرج عن هذا الإطار ، بل يتسق اتساقا « مذهلا » مع الواقع السوسيولوجي والثقافي بقواه الاجتماعية وتياراته الفكرية .

فالاتجاه الليبرالى البورجوازي عبر عنه إخباريون من الشيعة والخوارج ، مثل أبي مخنف لوط بن يحيي (ت ١٥٧ هـ) ونصر بن مزاحم المنقري (ت ٢١٢ هـ) وهما من الشيعة ، وسيف بن عمر (ت ٢٨٢ هـ) الخارجي . أما الاتجاه النصي الإقطاعي فقد مثله عوانة بن الحكم (ت ١٤٧ هـ) وهو إخباري « مخضرم » أموي الهوى . وأخيرا عبر المدائني عن الاتجاه التوفيقي الثالث .

ولنحاول دراسة تأثير الواقع السوسيو - سياسي في الفكر التاريخي الذي تبنته تلك التيارات الثلاثة .

---

(١) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥١ .

(٢) علم التاريخ عند العرب ، ص ٣٦ .

(٣) تاريخ العرب والشعوب الاسلامية ، ص ١٠٤ .

بالرجوع إلى الطبري لدراسة بعض روايات إخباري البورجوازية ، وكذا مؤلف نصر بن مزاحم « أخبار صفين » اتضح مدى استنارة هذا الاتجاه . فقد سبق أن أبرزنا ما تم من نقلة في الفكر التاريخي بفضل أصحاب هذا الاتجاه ؛ حين نظروا إلى أحداث التاريخ العربي الإسلامي باعتبارها جزئيات تشكل في مجموعها وحدة عضوية يربطها خيط متصل ؛ كما فعل سيف بن عمر مثلا حين ربط بين الردة والفتوح .

وتلك الرؤية الواقعية للتاريخ نتاج ثقافة موسوعية ازدهرت في هذا العصر وألم بها مثقفوه ، كما يعزى إليهم الفضل في إحياء تاريخ قوى «الظل» - المعارضة - الذي عمد الأمويون إلى طمس وإخفاء معالمه . فأبو مخنف يركز في كتبه التي بلغت ثلاثين كتابا [١] على أخبار الشيعة والخوارج ، ويورد روايات لشهود عيان على جانب من الأهمية بمكان . ونصر بن مزاحم يكاد يسجل تاريخ الشيعة في دقة وأمانة في عصر اشتدت فيه الخصومة بين الشيعة والسلطة ؛ فقد كتب رسائل عن معركة الجمل ومقتل الحسين ومقتل حجر بن عدي وأخبار المختار ومناقب آل البيت ، فضلا عن كتاب ضخم عن أخبارصفين . وتعد روايات سيف بن عمر عن ظهور الخوارج وثوراتهم في العصر الأموي حجر الزاوية في معلومات الطبري الخاصة بالخوارج .

ونلمح معطيات الصحوة وتأثيرها كذلك في شيوع روح التسامح ، وعدم الانحياز أو التعصب بين هؤلاء الإخباريين ، فقد اعتمد أبو مخنف على روايات قبيلته - الأزد - إلى جانب روايات القبائل الأخرى كتميم وهمدان وطيء وكِنْدة ، فضلا عن روايات أهل المدينة ؛ متجاوزا نزعة التعصب القبلي . ورغم تشيعه لم يتقَاعس عن تقصي أخبار الخوارج ، برغم العداء التقليدي بين الخوارج والشيعة . والشيء نفسه يقال عن نصر بن مزاحم حيث يزخر كتابه ، « أخبار صفين » بمعلومات جد هامة عن الخوارج وموقفهم إزاء التحكيم [٢] . ولا محل لتصديق رأى روزنتال [٣] في تلوين سيف بن عمر رواياته تلوينا مخلا ؛ فقد أشاد الطبري بسيف ورواياته كما اعترف روزنتال نفسه .

ولم يحفل هؤلاء الإخباريون كثيرا بالإسناد قدر اهتمامهم باللباب . ولعل ذلك يفسر حملة أهل الحديث عليهم [٤] ، كذلك تفصح كتاباتهم عن حذق طرائق العرض في

---

(١) الدوري : ص ٣٥ .

(٢) راجع : أخبار صفين ، ص ٢٥٠ ، محمود إسماعيل ؛ **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ٤٨ .

(٣) **علم التاريخ عند المسلمين** ، ص ٢٦١ .

(٤) الذهبي : **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، القاهرة ١٩٦٣ ، جـ٢ ، ص ٢٦٠ .

تسلسله وحيويته وحبكته ؛ على عكس ما ذهب إليه الدوري [١] حين اتهم نصر بن مزاحم «بخلخلة» عرضه التاريخي .

وقد شهد القدامى [٢] في صالح إخباري الاتجاه البورجوازي ، كما أشاد به المحدثون في تطوير فكرة التاريخ ؛ حتى لقد ذكر جب [٣] أنه « بفضلهم دخل المجتمع الإسلامي مرحلة الوعي التاريخي » ، وأضاف « لقد تجاوزوا النظرة التي ترى في التاريخ صورة لتجلي الفعل الإلهي في توجيه شئون البشر إلى الفكر القائلة بأن الأمة التي يرتبط بها استمرار هذا التجلي ، بما يؤكد مبدأ الاستمرار التاريخي » [٤] .

أما الاتجاه الثاني المعبر عن فلول الإقطاعية ؛ فقد عبر عنه عوانة بن الحكم الإخباري المخضرم الذي عاش زهرة عمره في كنف بني أمية ، وحظي بعطفهم ونعمهم ؛ فتحول عن طبقته المتواضعة ليحيا في رحاب البلاط ، إذ نعلم أنه نشأ فقيرا ، فكان أبوه عبدا خياطا وأمه أمة سوداء [٥] .

لذلك حافظ على أفكاره الرجعية السابقة الموروثة عن الإقطاعية الأموية ، وتأثر منظوره التاريخي بها إلى أبعد الحود ، ولا غرو فقد كتب « سيرة معاوية » وبني أمية في ظل التسامح الذي أشاعته ليبرالية الصحوة البورجوازية . ونصوص بعض رواياته التي أثبتها الطبري في تاريخه يشتم فيها ميوله الأموية ؛ فعلى سبيل المثال أشاد بعبد الملك بن مروان وبرر سلوكه الوحشي في قمع الحركة الزبيرية [٦] ، وما كتبه عن عصر الراشدين اعتمد فيه رواية كلب الموالية لبني أمية [٧] فانحاز لعثمان على حساب خصومه .

أما منظوره التاريخي فينطلق من الجبرية [٨] المبررة للإقطاعية ، ولا غرو فقد أكد على وجوب طاعة الإمام والرضوخ للأمر الواقع [٩] ؛ بما يتمشى مع الإديولوجية الإرجائية في

---

(١) علم التاريخ عند العرب ، ص ٣٨ .
(٢) أنظر : ابن النديم : ص ١٤٣ .
(٣) دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٥٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ .
(٥) مرجوليوث : ص ٩٦ .
(٦) المصدر نفسه : ص ٦٥ .
(٧) جب : ص ١٥١ .
(٨) أنظر البلاذري : أنساب الإشراف : ٥ : ٤٠ ، ١٤٠ ، ١٤٩ ، ١٩٥ ، الدوري : ص ٣٦ .
(٩) الدوري : ص ١٢٢ .

طور التبرير [١] . وليس أدل على نصية منهجه من تعويله على الإسناد [٢] أكثر من الاهتمام بجوهر الرواية . ومع ذلك أفاد المؤرخون اللاحقون من رواياته عن أحوال الأمويين فقد كان على دراية تامة بها ، والتي نجد أصداء لها عند البلاذري على وجه الخصوص . وأخيرا نستنتج من فكره التاريخي تأكيدا لحقيقة التسامح الفكري وحرية التعبير عن الرأي التي اتسمت بها الصحوة البورجوازية .

أما الاتجاه التوفيقي بين الليبرالية والنصية الإتباعية في حقل الإخباريين ؛ فقد تبناه المدائني البصري برغم اعتراض بعض الباحثين [٣] على تاريخه . وقبل أن نسوق قرائننا نشير إلى باحثين [٤] آخرين ألحوا إلى دوره التوفيقي هذا .

وأولى القرائن كونه معتزليا درس على عالم معتزلي شهير هو معمر بن عباد السلمي [٥] ومعلوم أن المعتزلة احتووا السلطة العباسية منذ خلافة المأمون ؛ فأصبح مذهبهم هو المذهب الرسمي ، ولعبوا دور المصالحة بين التيارات الفكرية كافة لصالح القوى البورجوازية . وقد سبق أن أثبتنا تلك الحقيقة في عرضنا لجميع مناحي الفكر في الباب السابق . والدليل الآخر أنه كان عباسي الهوى حظي برضى الخليفة المأمون [٦] وتشجيعه .

وتحليل أعماله ومنهجه وفكره التاريخي كفيل بترسيخ ما نذهب إليه ؛ فقد اعتمد الروايات السابقة كافة دون تعصب وفي حياد تام[٧] ورغم ميوله العباسية تناول أخبار الأمويين بشكل واسع ، وعدد بعض مناقبهم[٨] كما تجاوز السخائم والنعرات الشعوبية[٩] .

وأفاد من ثقافته الموسوعية في إنجاز مصنفات عديدة بلغت ٢٤٠ كتابا تتناول موضوعات شتى ؛ من تأريخ حياة النبي إلى العصر العباسي ، بل طرق موضوعات جد طريفة مثل مناكح الأشراف وأخبار النساء والمغنيات وخصومات الأشراف ومفاخر أهل

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **الحركات السرية** ، ص ٢٤ وما بعدها .

(٢) الدوري : ص ٣٧ .

(٣) أنظر : بدري محمد فهد : **شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني** ، النجف ١٩٧٥ ، ص ١٧٨ .

(٤) أنظر : بروكلمان : **مادة تاريخ بدائرة المعارف الإسلامية** ص ٤٩ ، فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** ص ٦ ، جواد علي : موارد تاريخ الطبري ، مجلة المجمع العلمي العراقي لسنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٤ ، ١٩٦١ ، ص ١٥٧ .

(٥) ابن النديم : ص ١٤٧ .

(٦) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٤ .

(٧) بدري محمد فهد : ص ١٨١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

(٩) الجاحظ : **البخلاء** ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٩ .

البصرة والكوفة ، إلى غير ذلك من الموضوعات التي تعالج التاريخ الاجتماعي[1] ، فضلا عن رسائل في الأدب والشعر . وطرق ميدان التاريخ الاقتصادي فكتب عن السكة وصلاح المال والمراعى والجراد والكور والطساسيج وجباياتها[2] .

ولا مبالغة فيما وصفه به بعض الباحثين من أنه « متكلم وأديب ومؤرخ »[3] . وما يعنينا في هذا الصدد هو منهج المدائني الإخباري - المؤرخ تجاوزا - وفي هذا الصدد قال الخطيب[4] البغدادي : « من أردا تاريخ الإسلام فعليه بكتب المدائني » ، ووصفه ابن النديم[5] بأنه « حجة في أمور خراسان والهند وفارس » . وعكس منهجه اتجاهه التوفيقي الذي أشرنا إليه ؛ فقد اعتمد الإسناد[6] جريا على طريقة أهل الأثر ، وأعمل النقد كما هو شأن أهل النظر . وفي النهاية قدم عن التاريخ « صورة أكثر توازنا وحيادا » على حد تعبير باحث معاصر[7] .

هكذا عكس الواقع تأثيره على الفكر التاريخي ؛ فأفرز تيارات ثلاثة متباينة الرؤى والمناهج . لذلك أخطأ ابن خلدون[8] حين ذهب إلى أن « مناهج الإخباريين كانت عامة لعموم الدولتين في صدر الإسلام في الآفاق والممالك » . وإذا كان ثمة عمومية مشتركة بين هذه التيارات ؛ فتكمن في أن تنوعها وغزارة مادتها التي غطت تاريخ إمبراطورية واسعة[9] ؛ ساعدتا على ظهور مؤرخين متخصصين طفروا بالفكر التاريخي طفرة كبرى بما قدموا من تواريخ عالمية ؛ وفق مناهج مؤصلة وخطط مرتبة منظمة[10] ورؤى أكثر رحابة ، تساير ازدهار الفكر بعامة ، وتجاري ما ترتب على الصحوة البورجوازية من موسوعية الثقافة واتساع النظرة إلى الحياة[11] .

ثالثا : المؤرخون الرواد وميلاد علم التاريخ :

لقد سبق إيضاح أن من أهم منجزات الصحوة البورجوازية « تصنيف العلوم وتبويبها » ،

---

(١) راجع التفصيلات في : **الفهرست** ، ص ١٥٥ ، ١٥٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .
(٣) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٤ .
(٤) **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** ، القاهرة ١٩٣١ ، جـ ١٢ ، ص ٥٥ .
(٥) **الفهرست** ، ص ١٤٣ .
(٦) ياقوت : ٥ : ٣٠٩ .
(٧) الدوري : ص ١٢٥ .
(٨) **المقدمة** ، ص ٥ .
(٩) مرجوليوث : ص ١١٣ .
(١٠) **ضحى الإسلام** : ٢ : ٣٤٥ .
(١١) مرجوليوث : ص ١١٣ .

واستقلال بعضها عن البعض الآخر ، وظهور علوم جديدة لها مباحثها ومناهجها .

وعلى ذلك فليس من المستغرب أن يشهد حقل المعرفة التاريخية الظاهرة نفسها ، فيظهر التاريخ كعلم مستقل بذاته عن المعارف الأخرى ، ويفيد منها في الوقت عينه ، ويصبح «مصطلح التاريخ » - الذي ظهر إبان بواكير بورجوازية ما قبل الإسلام - شائعا في عصر الصحوة البورجوازية [1] بعد غيبة طويلة إبان العصور السابقة . وتلك ملاحظة بالغة الخطورة على ارتباط العلم بالبورجوازية ؛ ومن ثم صدق مقولة سوسيولوجية الفكر .

ونتلمس كذلك تأثيرات الصحوة في تقدير علم التاريخ - الذي كان ينظر إلى مباحثه وموضوعاته قبل الصحوة نظرة استخفاف - وتبجيل المؤرخين باعتبار « بضاعتهم » « من العوامل المؤثرة في تيارات الحياة . . . . وتؤدي دورا تربويا وسياسيا فعالا » [2] . ومعلوم أن ارتباط العلم بالحياة وتكريسه لخدمة أغراض عملية ؛ سمة بارزة من سمات الفكر الليبرالى البورجوازي . وهذا ينفي الرأي القائل بأن « حاجة العرب إلى العلم إنبثقت من الدين » [3] . وتقود حقيقة سوسيولوجية نشأة علم التاريخ الإسلامي إلى مناقشة آراء الدارسين بصدد تلك النشأة . وتكاد هذه الآراء جميعا تضرب في اتجاه واحد وهو النشأة العربية المحضة ، وإن أشارت بعضها إلى وجود تأثيرات أجنبية طفيفة .

يقول العلامة أحمد أمين [4] «إن تأريخ حوادث الإسلام في عصوره الأولى كان إسلاميا بحتا ونتيجة تطور طبيعي من الداخل . . فلم تحدث تأثيرات من اليونان أو الفرس في حياة المؤرخين الأوائل» . وفي المعنى نفسه ذكر مرجوليوث [5] « لم تكن نشأة التاريخ الإسلامي استمرارا للتواريخ القديمة ، وإنما هو نمو طبيعي جاء به إلى الوجود حاجات المجتمع ، وتتجلي به خصائص خاصة به » . ورغم تأكيده على «حاجات المجتمع» كواقع لنشأة العلم ؛ تجاهل تلك الحقيقة حين أبرز «المغزى الأخلاقي كهدف للمعرفة بالتاريخ آنذاك» [6] .

كما وقف لاكوست [7] على حقيقة النشأة السوسيولوجية حين رأى أن « الفكر

---

(١) روزنتال : ص ٢٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٧ .
(٣) أنظر : تيزيني : ص ٢٠٩ .
(٤) ضحى الإسلام : ٢ : ٣٥٩ .
(٥) دراسات عن المؤرخين العرب ،ص ٢٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
(٧) العلامة ابن خلدون ،ص ٢١٤ .

التاريخي جاء تطورا كميا نتيجة تحول كيفي » .

أما روزنتال [1] فقد تخبطت آراؤه في هذا الصدد ؛ فتارة يؤكد النشأة الاجتماعية الخالصة ، وأخرى يبرز دور التأثيرات الأجنبية وخاصة في الجوانب التقنية . يقول « لم يكن هناك تأثيرات فارسية أو إغريقية فيما ابتكره المسلمون من المنهج الحولي » . لكنه أثبت في موضع آخر « تأثيرات الحوليات البيزنطية وخاصة ما نسب إلى المؤرخ البيزنطي أيونيس ملالاس الذي ربما عرفه العرب من طريق السريان الذين اتبعوا الأسلوب الحولي نفسه ؛ وبالذات عند يعقوب الرهاوي » . وأضاف «وبالإجمال فإن قليلا من الاعتراض يمكن توجيهه إلى الافتراض بأن التاريخ الحولي الإسلامي كان مدينا في بداية أيامه إلى النماذج الإغريقية والسريانية ، لم يكن هناك كتاب معين ألهم المؤلفين المسلمين ؛ ولكن فكرة الترتيب على السنين جاءت إلى العلماء المسلمين الأول عن طريق الاتصال بالنصارى» .

وواضح من نصوصه تذبذب موقفه ، وافتقاره إلى قرائن وبراهين تدعم مذهبه . والصواب ما ذهب إليه مرجوليوث [2] من أن « النظام الحولي اختراع عربي قح له أصوله الثابتة في الجاهلية » ، كما أن « القاعدة التقنية في توثيق الأخبار المعروفة بالإسناد تقليد أخذه المؤرخون عن المحدثين » . يدعم ذلك قول لاكوست [3] أنه «لا في اليونان ولا في بيزنطة ولا في أوربا عامة في العصور الوسطى ؛ لم يكن للتاريخ مكانة في النشاط الثقافي كتلك التي كانت عند العرب» ، وما وقف عليه ابن خلدون [4] من أن الذميين الذين أسلموا « كانوا يومئذ بادية لا يعرفون إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب » .

ونحن نرى أن الخوض في تلك المسألة غير ذات موضوع . طالما أن أهل الذمة سواء من أسلم منهم أو ظل على عقائده السابقة كانوا مواطنين ورعايا في « دار الإسلام » ؛ لهم فعالياتهم الاقتصادية والثقافية وحتى السياسية في كثير من الأحيان . لقد كانوا خيوطا في نسيج الواقع الاجتماعي ؛ أثروا فيه وتأثروا به . وإذ لم يثبت الدارسون لهم دورا في نشأة علم التاريخ الإسلامي ، فقد أسهموا في ميادين الفكر الأخرى إسهامات لها ثقلها ؛ بحيث حظيت فعالياتهم في هذا الصدد باهتمام المؤرخين المسلمين . وعلى ذلك يمكن القول

---

(١) علم التاريخ عند المسلمين ، الصفحات : ١٠١ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ .
(٢) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٢٩ .
(٣) العلامة ابن خلدون ، ص ٢١٩ .
(٤) المقدمة ، ص ٤٣٩ .

بوجود تأثير ضمني لتلك الطوائف على موضوع التاريخ ؛ نفسه لأن حياتهم وفعالياتهم أصبحت جزءاً من الواقع المعيش وهو مبحث التاريخ وموضوعه .

وثمة مسألة أخرى جديرة بالبحث تتعلق بموضوعية المؤرخين الرواد . وإذ يعتبر التصدى لها أمرا سابقا لأوانه قبل تناول أعمالهم ؛ نكتفي بعرض بعض جوانبها التي تلقي أضواء على سوسيولوجية نشأة علم التاريخ .

اختلف الدارسون - كالعادة - في تقدير موضوعية المؤرخين الرواد فيما صنفوا من تواريخ ؛ فالبعض نعى عليهم الافتقار إليها لأسباب سياسية أو إديولوجية ، وحتى الذين فطنوا لتأثيرات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في تزييف التاريخ خانهم التوفيق . بينما أكد البعض التزام المؤرخين الرواد بقدر كبير من الحياد والموضوعية والأمانة العلمية . في حين تذبذب اتجاه ثالث بين الاتجاهين السابقين .

ويمثل الاتجاه الأول روزنتال وإيف لاكوست ؛ حيث كرس روزنتال في كتابه « علم التاريخ عند المسلمين » دراسة مستفيضة عن « المؤرخين الرسميين » أو مؤرخي البلاط [١] ذهب فيها إلى أن معظم مؤرخي الإسلام ارتبطوا بالسلطات الحاكمة ، نظرا لاشتغالهم بالإدارة والقضاء ، أو عملهم كمؤرخي بلاط يدبجون سيرا للخلفاء أو الأمراء ، وتواريخ لأسرهم الحاكمة . وحتى المؤرخون « الهواة » - كما أطلق عليهم - كانوا يمالئون السلطة حتى يكتب لمؤلفاتهم الرواج ؛ فعول الكثيرون منهم على تقديم مؤلفاتهم للحكام ابتغاء حظوة في المال أو الجاه ؛ وكل ذلك فت في موضوعية أعمالهم .

وفي المعنى نفسه ذكر لاكوست [٢] أن نشأة التاريخ الإسلامي «كانت رسمية بتكليف من أولى الأمر ما شكل عوائق نحو التزام الموضوعية» ، كما أشار إلى أن اتسام النشأة بطابع «القدسية» «حرم الفكر التاريخي من المنهج النقدي» [٣] .

هذا عن المعوقات السياسية والإديولوجية . أما المعوقات السوسيولوجية فقد نبه إليها طيب تيزيني [٤] حين ذهب إلى تأثير الوضع الطبقي في انحياز المؤرخين إلى انتماءاتهم ؛ ضاربا المثل بالبلاذري وكتابه « أنساب الأشراف » ، زاعما أنه تعصب فيه للأرستقراطية ،

(١) أنظر : من ص ٤٥ إلى ص ٩٣ .
(٢) ص ٢٠٩ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) ص ١٣٣ .

والطبري في كتابه «تاريخ الرسل والملوك» الذي يعد في نظره «تاريخا للأديان» . لذلك أضاف إلى العامل الديني تأثير الوضع الاقتصادي في تفسير «لا موضوعية» المؤرخين الباكرين .

والاتجاه الثاني القائل بموضوعية نشأة علم التاريخ الإسلامي نتلمسه في آراء مرجوليوث وعلى أدهم ، فقد ذهب الأول [(١)] إلى « أن غالبية مؤرخي الإسلام لم يكونو «رسميين» ؛ ففي القليل النادر ما كتب هؤلاء مصنفاتهم بأمر من السلطة – على الأقل في مرحلة النشأة – حيث لم تظهر وظيفة « مؤرخي البلاط » إلا في عصور تالية ؛ ومن ثم « فإن المؤرخين الأوائل التزموا الدقة في تنقية الروايات ونقدها ، والموضوعية فيما دونوه ؛ لأن معظمهم كانوا في حالة رغدة من العيش كالطبري مثلا ، وبعضهم خدم في الدواوين إلى جانب أعمالهم الخاصة » . واستشهد بموضوعية الطبري في عدم انحيازه لبني العباس رغم أنه كتب تاريخه إبان خلافتهم .

وفي الاتجاه نفسه مضي على أدهم [(٢)] فذهب إلى أن المؤرخين الأوائل ، « لم يعيشوا في كنف الأمراء ، ولم يكتبوا التاريخ إرضاء للخلفاء والأمراء ، وإنما كتبوه بدافع من ميل إلى البحث والاستقصاء » .

أما الاتجاه الثالث « التوفيقي » فنستدل عليه فيما ذهب إليه أحمد أمين [(٣)] من أن نشأة علم التاريخ ارتبطت بحكم بني العباس « الذين استخدموا التاريخ كوسيلة من وسائل الدعوة العباسية ، فكان الخلفاء يشترون ذمم بعض المؤرخين بحيث حاولوا إظهار العصر العباسي بلون زاهر فاخر والعصر الأموي بلون قاتم مظلم » . ويسوق أمثلة في هذا الصدد للتدليل على مذهبه[(٤)] .

لكنه يعود في موضع آخر فيشيد بروح التسامح العلمي التي كما أتاحت لبعض الشعراء هجو بعض الخلفاء ؛ سمحت لمؤرخي المعارضة بالحرية في التعبير عن وجهات نظرهم[(٥)] . كما أشاد بالنقلة المنهجية التي تمت على يد الرواد من المؤرخين ؛ من حيث استقاء الأخبار من مظانها ، ومقارنتها ونقدها ، وتوثيقها بالإسناد ، وتنظيمها وسلسلتها على شكل حولي

---

(١) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ٢٥ .

(٢) بعض مؤرخي الاسلام ، ص ٥ .

(٣) ضحى الإسلام : ٢ : ٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

مبتكر [١] .

ونكتفي في هذا المجال بنقد الاتجاهات السابقة - في عجالة - تاركين الأدلة والقرائن تكشف عن نفسها من خلال دراسة أعمال هؤلاء المؤرخين . فروزنتال عمم أحكامه حين تصور معظم المؤرخين « رسميين » ، والثابت أن تلك الظاهرة لم تولد في عصر الصحوة ، ولا تنطبق على الرواد المؤسسين لعلم التاريخ . وحتى أولئك الذين خدموا في الدواوين إبان الصحوة ؛ فإن انحيازهم لفكر حكومتها «المتبرجزة» لا يعد انحيازا عن الحقيقة ، بل انحياز لها ، ولم نسمع عن مؤرخ « هاو » - على حد قوله - نال حظوة من السلطة في مقابل تقديم أعماله باسمها .

وينسحب النقد نفسه على رأي لاكوست في هذا الصدد . أما قالته في « النشأة القدسية» لعلم التاريخ فتصبح غير ذات بال ؛ إذا علمنا أن هذه النشأة كانت تعني انفصال المعارف التاريخية عن العلوم التي اعتبرت علوما دينية كالفقه والحديث ، بل سبق إثبات أن هذه العلوم كرست في عصر الصحوة لخدمة أغراض دنيوية ، ومعلوم أن الفكر البورجوازي - بوجه عام - فكر مادي عقلاني حياتي بالدرجة الأولى .

أما انزلاق تيزيني في أحكامه على البلاذري في « أنساب الأشراف » والطبري في « تاريخ الرسل والملوك » ؛ فعذره أنه ليس مؤرخا ، بل تنم ملاحظته في اعتبار الكتاب الأول تأريخا لنبلاء العرب والثاني تأريخا للأديان ؛ عن انخداعه بعنواني الكتابين ، وعدم اطلاعه عليهما ألبتة . ولو تمهل وقرأ مجرد صفحات قليلة منها قبل المجازفة بإطلاق حكمه ؛ لأدرك أن البلاذري حمل في « أنساب الأشراف » حملة عنيفة على الأشراف ، وأن تاريخ الطبري يعد أول إنجاز إسلامي لتاريخ عالمي دنيوي بشهادة كل الدارسين . وننوه - في استحياء - بأن للكتاب عنوانا آخر هو السائد والمتعارف عليه ، ألا وهو « تاريخ الأمم والملوك » ، ومضمونه مصداق عنوانه .

ولا تعليق لنا على التجاه الثاني الذي يشيد بموضوعية المؤرخين الرواد ؛ فذلك ما نعتقد في صوابه . أما الاتجاه الثالث التوفيقي الذي تبناه أحمد أمين فنحن نوافقه في شطره الثاني الذي أبرز فيه سلامة المنهج وتطور الرؤية ، وما أفرزته الصحوة من روح التسامح للاتجاهات كافة كي تعبر عن تياراتها السياسية والاجتماعية والثقافية .

أما مقولته في توظيف بني العباس التاريخ لخدمة دعوتهم لتشويه أسلافهم الأمويين

---

(١) ضحى الاسلام ، ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

والغض عن نقائص الأسرة العباسية ؛ فالمعول عليه في هذا الصدد طبيعة النظام السابق الذي استهدفه النقد ، وكذا مآثر النظام الجديد الذي قرظه المؤرخون . ولا حاجة بنا لاجترار ما سبق تفصيله عن مفاسد النظام الأموي الذي سادته «الإقطاعية» ، كذلك لا يمكن إنكار ما أنجزه النظام الجديد من نقلة تاريخية .

والمؤرخ في عصر الصحوة البورجوازية - وفي كل عصور الاستنارة - عليه أن يتخذ موقفا « تقويميا »[1] للماضي وكذا الحاضر المعيش ، وإلا تخلى عن مهمته الحقيقية .

ويصبح التاريخ في الحالة تلك «مجرد قصص وأخبار ، ونهاية معرفته ، الأحاديث والأسمار »[2] وهو ما ساد دائما في عصور «الجهالة» الإقطاعية .

ومؤرخو الصحوة البورجوازية عبروا عن الفكر التاريخي كما يجب أن يكون ؛ فكان لهم رؤاهم ومواقفهم ؛ ومع ذلك لم ينزلقوا إلى مزالق « اللاموضوعية » في الغالب الأعم . وحسبما ذكر أحمد أمين نفسه أتاحت « ليبرالية » الصحوة لمؤرخي المعارضة انتقاد بني العباس فيما يستحق الانتقاد ، ولم يتقاعسوا عن ذكر بعض مآثر الأمويين .

ومع ذلك لا يمكن إنكار وجود بعض مزالق وهنات شابت بعض أعمال بعض المؤرخين عفوا أو قصدا ، وهو أمر مألوف في كل العصور لمن عرك ميدان التاريخ . ومهمة المؤرخ الكشف عن مواطن الزيف ، ولن يعدم من الوسائل ما يعين على ذلك ؛ خاصة إذا تعددت الاتجاهات وتباينت الرؤى واختلطت الروايات . ويصبح هذا التعدد والتباين والخلط إثراء لعمل المؤرخ ؛ إذ بقدر ما تراكمت التناقضات بقدر ما أصبح الوصول إلى الحقيقة في المتناول ؛ لأن الحقيقة لا تموت رغم محاولات طمسها .

والمنهج القويم أداة المؤرخ النابه في الكشف عن الزيف وإجلاء الحقيقة والعصمة من الزلل ، لأنه الوسيلة الناجعة والمعينة « على نقل الحقيقة في ذاتها إلى تصور ذهني منطقي في النهاية »[3] .

والمنهج إنجاز للعقل البشري في رحلته الطويلة من أجل تيسير إدراك المعرفة ؛ ومن ثم

---

(١) وننوه في هذا الصدد بأن ما يتشدق به الفكر الغربي المعاصر من الإلحاح على مفهوم «الموضوعية» المطلقة ليس في الحقيقة إلا نوعا مستترا من « اللاموضوعية » . فاتخاذ موقف محايد من خصمين ظالم مستغل ومظلوم مستغل لا يعد حيادا ، والتاريخ في جوهره ليس إلا صراعا بين الطغيان والعدالة ، والانحياز إلى العدالة من ثم لا يعد انحياز إلا إذا اعتبرناه انحيازا للحقيقة .

(٢) عبد المنعم ماجد : **الحضارة الإسلامية** ، ص ٢٠٧ .

(٣) أنظر : مقدمة كتابنا : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، ص ٥ وما بعدها .

يصبح نتاجا لتفاعل العقل مع التجربة . لذلك لا قيمة ألبتة لمعرفة لم «تعقلن» ، كما يحلق العقل في فراغ الوهم بدون مادة معرفية يعمل عمله فيها . وهنا تصدق مقولة ابن خلدون [١] في مشروعية تدخل عقل المؤرخ في موضوع عمله ؛ حيث رأى « أن البصيرة تنقد الصحيح إذا تعقل ، والعلم يجلوها كصفحات القلوب ويصقل ، والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييف ما ينقل » . وكذا تبجيل سبنيوزا للعقل في حقل التاريخ حيث قال : «إن العقل لديه قدرة الكشف عن الزيف على الأقل إذا استعصت عليه الحقيقة» .

نخلص من هذه الوقفة بأن نشأة علم التاريخ كانت نشأة صحيحة ؛ لأن العلم ولد في عصر سيادة البورجوازية بفكرها الليبرالى ، وجاءت كتطور طبيعي مواكب لنقلة سوسيولوجية وثقافية ، كانت تتويجا لجهود سابقة اضطلع بها الرواة والإخباريون في العصور السابقة . ويعزى الفضل في استقلال العلم وصياغة مناهجه إلى جيل من المؤرخين الرواد كالطبري والبلاذري وابن قتيبة واليعقوبي وغيرهم في الشرق ، وابن عبد الحكم في مصر ، وابن الصغير في المغرب ، وعبد الملك بن حبيب وابن القوطية في الأندلس . ولا غرو فقد أشاد ابن خلدون [٢] بهم في معرض تعريضه بالمؤرخين اللاحقين ؛ فاعتبر السابقين « فحول المؤرخين » واللاحقين « عالة عليهم » .

ولنحاول إبراز التأثيرات السوسيولوجية في أعمال هؤلاء المؤرخين ودورها في توجيه رؤاهم التاريخية .

وأول ما يلاحظ في هذا الصدد أن نشأة علم التاريخ وظهور المؤرخين لم تكن ظاهرة شرقية قحة ، بمعنى أن الغرب الإسلامي أسهم بمؤرخيه الرواد في الحركة التاريخية . صحيح أن مؤرخي الغرب آنذاك لم يصلوا إلى مكانة زملائهم المشارقة - ولذلك أسباب سنعرض لها فيما بعد - لكن مجرد ظهورهم في تلك الحقبة وتأثرهم بأعمال مؤرخي الشرق ؛ دليل ناصع على سيولة الثقافة الإسلامية بفضل المد البورجوازي الذي غمر العالم الإسلامي شرقا وغربا .

ويلاحظ أيضا أن السواد الأعظم من المؤرخين الرواد كانوا إفرازا للمد البورجوازي اجتماعيا وإديولوجيا ؛ ولا غرو فقد انتموا إلى الموالى [٣] الذين سادوا الحياة الإسلامية إبان الصحوة . كما اعتنقوا إديولوجيات ليبرالية ؛ حيث كان أغلبهم من الشيعة المعتدلة والمعتزلة

---

(١) المقدمة : ص ٤ .
(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٣) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

- ومعلوم أن التشيع والاعتزال امتزجا في عصر الصحوة إلى حد كبير - والقليل النادر انتمي إلى اليسار المتطرف «الخوارج» ، أو اليمين المحافظ «السنة» . وإن دل ذلك على شيء فعلى سيادة الفكر الليبرالى كرد فعل لسيادة البورجوازية . وهذا يفسر تحامل مؤرخي السنة على مؤرخي الليبرالية[1] في الوقت نفسه الذي أفادوا فيه من إنجازهم . وتفسر تلك الحقيقة مسايرة الاتجاهات المتطرفة للنمط الاقتصادي - الاجتماعي والفكري السائد ، وتطوير معتقداتها بما يتسق وروح العصر ؛ وتلك قاعدة تشهد على سوسيولوجية الفكر .

إذ سنلاحظ قاسما مشتركا واضحا في مناهج المؤرخين بعامة من حيث موسوعية الثقافة ؛ نتيجة الأسفار والرحلات في طلب العلم ، وتوسيع النظرة للتاريخ لتحتوي التاريخ العالمي ، فضلا عن شيوع روح النقد في تمحيص الروايات ، والموضوعية - في الغالب الأعم - في الأحكام ، وتقدم « تكنيك » العرض التاريخي من حيث الترتيب الحولي ، والاهتمام بلب الموضوع أكثر من التعويل على الإسناد ؛ إلى غير ذلك مما سنتناوله بالتحليل ثم التركيب والتنظير .

ومن المحقق أن استقصاء الأصول الاجتماعية والاتجاهات الإديولوجية لهؤلاء المؤرخين ، قمين بترسيخ تلك الحقائق ، فالسواد الأعظم - كما قلنا - كانوا ينتمون إلى البورجوازية بفكرها الليبرالى . وعلى سبيل المثال كان الطبري (ت ٣١٠ هـ) موسرا يتعيش من ضيعة في طبرستان[2] ؛ الأمر الذي أتاح له أن يتفرغ للفكر بعامة والتاريخ بخاصة ، كما عرف بميوله الشيعية المعتدلة ، حيث أنكر تطرف الخوارج والرافضة . ولا يعني ذلك أنه عبر عن وجهة نظر السلطة كما ذهب روزنتال[3] ؛ فتاريخه خير شاهد على نزاهته العلمية كما سنوضح بعد قليل . وأبو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢ هـ) كان تاجرا معتزلي المذهب شيعي الهوى[4] ؛ وسينعكس ذلك على ثقافته الموسوعية الواسعة التي ارتبطت بالاعتزال كما سبق القول .

وأحمد بن طاهر طيفور (ت ٢٧٠ هـ) كان مؤدب كتاب معتزلي المذهب ؛ ولا غرو فقد

---

(١) روزنتال : ص ٩٢ .
(٢) مرجوليوث : ص ١٢٢ .
(٣) ص ١٨٧ .
(٤) كاهن : ص ١٠٤ .

حظي برضى الخليفة المأمون[1] . وتنم وظيفته عن تكريس التاريخ في خدمة أغراض عملية ؛ وهو مظهر من مظاهر العلم البورجوازي .

والبلاذري (ت ٢٤٨ هـ) كان مؤدبا شأنه شأن ابن طيفور . وإذا ما علمنا أن الخليفة المعتز عينه مربيا لابنه عبد الله ، وأن الخليفة كان مغضوبا عليه من الأرستقراطية العسكرية التركية ؛ أدركنا شيئا عن ميوله المذهبية الاعتزالية التي أخفاها في عصر انتكاس الاعتزال تقية ؛ لأن مذهب أهل السنة قد أعيد إحياؤه منذ خلافة المتوكل .

أما ابن قتيبة (ت ٢٧٠ هـ) فقد اشتغل بالقضاء ، وعرف بتشيعه [2] . كذلك كان اليعقوبي كاتبا شيعيا معتزليا [3] .

تلكم هي جمهرة المؤرخين الرواد الأعلام الذين أفرزتهم الصحوة البورجوازية في الشرق بأصولهم الطبقية وانتماءاتهم الإديولوجية . وسيكون لذلك تأثيره على فكرهم التاريخي [4] ؛ حيث صنفوا تواريخ عالمية تجاري التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي أنجزته البورجوازية .

ومن مظاهر تأثيرات الصحوة كذلك ؛ ما اشتهر به هؤلاء المؤرخون الرواد من «الرحلة في طلب العلم» . ومعلوم أن النشاط التجاري المتنامي عقد أواصر الاتصال بين كافة بقاع العالم الإسلامي برا وبحرا ، كما كانت قوافل الحجيج تجتاز المسالك والممالك وتلتقي جميعا في الديار المقدسة . وفي الحالتين معا أتيح لأهل العلم سهولة الحركة والتصال واللقيا ، ونجم عن ذلك تبادل المعارف والأفكار إلى جانب تبادل السلع وأداء الشعائر . وشجعت سهولة الاتصال على قيام أهل العلم « برحلات علمية » محضة بهدف التعلم أو التعليم .

ولا شك أن المؤرخين بزوا غيرهم في هذا الصدد ؛ لما تمليه طبيعة عملهم من ضرورة الرحلة لجمع المعلومات . فالطبري مثلا «رحل إلى العراق والشام ومصر» [5] ، والبلاذري كان له رحلة وراء المعرفة « فزار البلاد التي كتب عن فتوحها » [6] ، واليعقوبي كان مؤرخا وجغرافيا ورحالة [7] جاب البلدان وألف عنها .

---

(١) مرجوليوث : ص ١٢٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ ، كاهن : ص ١٠٤ .
(٤) كاهن : ص ١٠٤ .
(٥) مرجوليوث : ص ١٢٠ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
(٧) دراسات عن المؤرخين العرب ، ص ١٣٩ .

ولا شك أن الرحلة في طلب العلم أثرت معارف هؤلاء المؤرخين ؛ فألموا بثقافة عصرهم الدينية والدنيوية . إشتغل الطبري إلى جانب التاريخ بالفقه والحديث والتفسير ، وأبو حنيفة الدينوري «جمع بين حكمة الفلاسفة وبيان العرب وله حظ وافر في علم النجوم وأسرار الفلك» - على حد وصف أبي حيان التوحيدي - بالإضافة إلى معرفة بعلوم النبات والرياضيات ، فضلا عن التفسير واللغة والأدب [1] . والبلاذري اشتهر بثقافة موسوعية شأنه شأن أعلام المعتزلة . وابن قتيبة أنموذج فذ في ثقافته الواسعة ؛ يشهد على ذلك كتابه «المعارف» ، فضلا عن إحاطة دقيقة بالسياسة وخباياها ؛ كما ينطق بذلك كتابه «الإمامة والسياسة» . واليعقوبي برع في الفلك وكرسه لخدمة التاريخ ، وكتابه «البلدان» دليل على معارفه الواسعة في مجال الجغرافيا الطبوغرافية والبشرية .

وبديهي أن تنعكس هذه الثقافة الموسوعية على جهودهم في حقل التاريخ موضوعا ومنهجا وفكرا ؛ فقد أثرت موضوع العلم ووسعت مباحثه ليغطي تاريخ العالم . كتب الطبري تاريخا للبشرية منذ الخليقة حتى عام ٢٩٨ هـ ، وتاريخ الدينوري «الأخبار الطوال» تاريخ عالمي حتى خلافة المعتصمم ، وابن طيفور عرض لتاريخ الخلافة العباسية حتى عصر المأمون بالإضافة إلى تقديم تراجم للشعراء ومختارات من دواوينهم ، ومصنفه عن «تاريخ بغداد» برغم كونه تاريخا محليا ؛ إلا أنه يمتاز عن التواريخ المماثلة - كتاريخ الموصل للأزدي - بتعدد موضوعاته ومباحثه ، وخاصة في الشئون الاقتصادية والاجتماعية [2] .

وقد نالت هذه المباحث حيزا هائلا فيما صنفه البلاذري من مؤلفات ، فكتابه «أنساب الأشراف» أعظم من أن يكون مؤلفا في الطبقات ، وتبرز قيمته الحقيقية في تقديم معلومات اقتصادية على درجة من الأهمية أفاد هو منها في تكوين رؤيته التاريخية ؛ يتجلى ذلك في حملته العنيفة على الأرستقراطيتين القديمة والمستحدثة في عصره [3] ، والكتاب يؤكد خبرته الفذة في أمور الاقتصاد ؛ ولا غرو فقد تتلمذ على أبي عبيد بن سلام مؤلف كتاب «الأموال» . وفي «فتوح البلدان» برهن البلاذري على تفرد في ميادين النظم والأوضاع الاجتماعية والشئون الإدارية بز فيها معاصريه .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .

(٢) روزنتال : ص ٢١١ .

(٣) مرجونيوث : ص ١٣٠ .

وابن قتيبة أرخ للتطور السياسي في العالم الإسلامي ؛ كاشفا النقاب عن استتار الساسة بالدين ، مبرزا دور الأهواء والأطماع والمصالح فيما شجر من صراعات سياسية . وفي كتابه « المعارف » توسيع لدائرة التاريخ لتشمل فضلا عن السير والأنساب والمغازي والفرق ، مظاهر العمران البشري ، وخاصة في جانبه الثقافي .

وتاريخ اليعقوبي يدخل في إطار « التواريخ العالمية » ولكن بصورة موجزة ؛ حيث حفل بعرض المعالم الأساسية ، وضرب صفحا عن التفصيلات . وكتابه «البلدان» نوع من الأدب الجغرافي التاريخي المتطور ؛ أبرز فيه تأثير الجغرافيا في التاريخ . ولا مبالغة إذ اعتبرناه أول مؤلف إسلامي في مجال «الجيوبولتيكا» Geopolitics . وفي الكتابين معا ما ينم عن احتفاله بالتاريخ الثقافي [(١)] .

وفيما يتعلق بالمنهج ؛ نلاحظ اهتمام بعض المؤرخين الرواد بالإسناد كما فعل الطبري ، أو إغفاله كما هو شأن اليعقوبي . وفي الحالين معا يظهر التدقيق في تحري الأخبار ؛ فالطبري ذكر الروايات المتاحة كافة وأسندها إلى رواتها . واليعقوبي اهتم بجمع الوثائق وذكرها في مواضعها [(٢)] . فضلا عن حرصه على مساءلة شهود العيان ؛ يقول في هذا الصدد « . . . وقد اتصلت أسفاري ودام تغربي ، فكنت متى لقيت رجلا من تلك البلدان سألته عن وطنه ومصره وبلده وساكنيه ودياناتهم ومقالاتهم . . ثم أثبت كل ما يخبرني به من أثق بصدقه ، وأستظهر بمساءلة قوم بعد قوم حتى سألت خلقا كثيرا من الناس » [(٣)] . والبلاذري أعمل النقد في الروايات حتى أثر عنه مذهب الشك إلى حد الوسوسة ؛ وتلك خلة حميدة لمن يشتغل بالتاريخ . أما ابن قتيبة فعزف تماما عن الإسناد ، واهتم بتسلسل القصة التاريخية في المحل الأول .

وبخصوص نمط الكتابة ؛ فقد ساد الأخذ بالنظام الحولي وخاصة في المصنفات الكبرى ، كما هو حال الطبري . بينما فرضت طبيعة الموضوعات تقنية تناولها ، بحيث عول البلاذري مثلا على تعقب الحدث وتتبعه عبر السنين ؛ فطفر بفنية الكتابة طفرة كبرى من حيث معالجة الأحداث كوحدة لا تتجزأ .

وفي الحالين معا استخدم المنطق في الرصد التاريخي ؛ إذ راعى المؤرخون تسلسل

(١) روزنتال : ص ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .
(٣) **معجم البلدان** ، ط ليدن ١٨٩١ ، ص ٣٥٨ .

الرواية وتنسيقها ، في لغة سلسة ومباشرة لا تحفل بالتنميق والبديع بقدر آداء المعاني في وضوح[1] ومع ذلك انطوت لغة هؤلاء المؤرخين - وخاصة ابن قتيبة - على بيان راق وأسلوب أدبي فني رفيع .

أما عن التفسير والتأويل ؛ فقد أنكر بعض الدارسين[2] على المؤرخين الرواد حقيقة إمكانية وجود رؤى تاريخية لديهم ؛ إستنادا إلى قول أحدهم - وهو اليعقوبي - « وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أخطرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مسندها إلى رواياتها ، دون ما أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل » .

وبديهي أن هذا النص لا ينطق دليلا على افتقار اليعقوبي - وزمرته - إلى الرؤية الخاصة للتاريخ ؛ فمن النص ذاته يفهم تعويله على التفسير والاستنباط والتأويل . ومن الخطأ أن نتصور وجود رؤى شاملة لدى هؤلاء المؤرخين الباكرين ؛ إذ أن مهمتهم الأولى كانت تدوين الأحداث وتسجيل الوقائع وليس « فلسفة التاريخ » . فلم يقدر لمثل تلك الفلسفات أن تظهر في التاريخ العالمي برمته قبل ابن خلدون ؛ بل إن ابن خلدون نفسه لم يلتزم تماما بما أنجزه في مقدمته من فلسفة حين أرخ كتابه « العبر » .

ومع ذلك فدراسة أعمال المؤرخين الرواد تكشف عن وجود رؤى وتصورات وآراء وقواعد عامة استنبطوها من خلال معاركة الاشتغال بالتاريخ ؛ بحيث يمكن القول بأن كل مؤرخ كان لديه مفهوم عن « فكرة التاريخ » انعكس تأثيره على ما كتب وصنف من أعمال . وأن حصاد هذه المفاهيم جميعا يشكل رؤية عامة للتاريخ تساير طبيعة النهضة الثقافية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية .

فالبلاذري مثلا أبرز تأثير العوامل الاقتصادية والاجتماعية في التطور التاريخي ، دون أن يعي وقوفه على قاعدة نظرية علمية صحيحة . والمهم أن تلك القاعدة عملت عملها في توجيه اهتمامه نحو الموضوعات الاقتصادية والإدارية والأوضاع الطبقية .

ونعلم أيضا أن مؤرخا كاليعقوبي ربط بين حركة الأفلاك وبين الوقائع والأحداث ، كما ركز على التاريخ الثقافي أكثر من الاهتمام بالسير والأخبار . وابن قتيبة نسج وقائع التاريخ

---

(١) أنظر : Carra de Vaux ; **les penseurs de L' Islam**, Paris, 1921 , p. 85

(٢) أنظر : على أدهم : ص ٣٣ .

الإسلامي من خلال تصور صراع سياسي حول موضوع الإمامة . والدينوري أبرز - دون وعي فيما نعتقد - إنعكاس الواقع على الأدب حين دبج تاريخه بنماذج شعرية متسقة مع طبيعة ما يروي من أحداث . وكل أولئك استخدموا العقل وأفادوا من المنطق وكافة علوم العصر في كتاباتهم .

أكثر من ذلك ؛ تتضح في هذه الكتابات المواقف الشخصية لأصحابها سواء من الأوضاع السائدة التي عاصروها ، أو في تقييم أحداث الماضي ووقائعه . كل ذلك وغيره قمين بأن نحكم - في اطمئنان - بأن مؤرخي الصحوة البورجوازية طوروا الفكر التايخي ، وأحدثوا نقلة في موضوعاته ومناهجه ورؤاه ؛ تلك الرؤى التي تتسم بالعقلانية « والدنيوية » والشمول ؛ وهي سمات مميزة للفكر الليبرالى الذي أفرزته الصحوة البورجوازية .

ولعل في قول العيقوبي « فمهما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ممن يستنكره قارئه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ؛ فيعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا » ما يؤكد وجود عوائق كانت تحول بين اليعقوبي - وأصحابه - دون الإفصاح عن كل ما أحاطوا به من فهم ونظر في فكرتهم عن التاريخ . ولا غرو فقد رجم الحنابلة دار الطبري بالحجارة[١] ، وسفه أهل الأثر أعمال ابن قتيبة . . وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ما سبق أن رددناه من أن المد البورجوازي لم يصل إلى نهاية مطافه لينجز ثورة شاملة ؛ فقد ظلت بقايا الإقطاعية بفكرها النصي الغيبي تمارس فعالية - ولو ثانوية - على الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية .

بل لم يسلم حتى مؤرخو الليبرالية من آفات هذا الوضع ، بحيث انطوت أعمالهم على قدر غير ضئيل من الغيبية والأسطورية[٢] . ومع ذلك فحسبهم ما أنجزوا من أعمال ظلت مصادر لمن جاء بعدهم من المؤرخين[٣] .

بقي أن نعرض لمكانة الفكر التاريخي عند مؤرخي الخوارج والسنة ؛ بحيث يعتبر ما قدموه في هذا الصدد من إسهامات شيئا هامشيا ؛ نظرا لهامشية دور القوى الاجتماعية التي انتموا إليها على الصعيدين السياسي والاقتصادي ، وبالتالى على المستوى الثقافي ؛ مما يؤكد سوسيولوجية الفكر .

---

(١) ياقوت :١٨ : ٥٩ .

(٢) راجع ما كتبه هؤلاء المؤرخون عن تواريخ ما قبل الإسلام لتقف على برهان تلك الحقيقة .

(٣) كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ص ١٠٥ .

ومعلوم أن الخوارج - رغم اعتدال أفكارهم تحت تأثير الصحوة البورجوازية ، وإقامتهم دولاً مستقلة في الغرب الإسلامي ذات طابع بورجوازي متطور - ظلوا محافظين على تقاليدهم المذهبية التي انعكست على فكرهم التاريخي .

حقيقة أن عوامل سياسية حالت دون وصول مؤلفات الخوارج الأول في حقل التاريخ ؛ بحيث يصعب الحكم عليها . ولكن النصوص المتواترة في كتب اللاحقين تلقي بعض الضوء في تفسير افتقار المؤرخين الرواد على تناول تاريخهم وحسب . فتشير رسالة للبرادي[١] إلى مصنفات هؤلاء المؤرخين في الشرق والغرب ، ويعدد ابن النديم[٢] أسماء هؤلاء المؤرخين كاليمان بن الرباب ويحيي بن كامل والصيرفي وعبد الله بن زيد وإبراهيم بن إسحق والهيثم وغيرهم من المشارقة ، ويصف مصنفاتهم بأنها « مستورة » . كذلك نعلم من سير الشماخي[٣] أن مؤرخا إباضيا شهيرا ، يدعى ابن سلام صنف كتابا في السير اعتمد عليه اللاحقون . ويخبرنا مؤرخ خارجي[٤] متأخر أن ديوان الإباضية بجبل نفوسة كان يحوي أكداسا هائلة من الكتب بعضها يتعلق بتاريخ المذهب وأعلامه ، كما كانت المكتبة المعصومة بتاهرت تحوي بدورها مصنفات في السير والتاريخ[٥] .

وبالرجوع إلى نصوص هؤلاء الرواد في كتب المتأخرين ؛ لاحظنا أن موضوع التاريخ اقتصر - كما قلنا - على سير شيوخ المذهب وأعلامه ، فضلا عن نشاط الخوارج السياسي في الشرق والغرب . تفسير ذلك أن الخوارج كانوا يكفرون من ليس على مذهبهم ، ولم يعترفوا بالحكومات الإسلامية برمتها ؛ لذلك تغاضوا عن كتابة تواريخ عامة أو عالمية .

والملاحظة الثانية ؛ أن هذه المدونات الأولى كانت متخلفة في مناهجها بوجه عام ، فهي تفيض بالخوارق والأساطير ، وتفيض في ذكر المناقب والكرامات . وتلك نتيجة طبيعية لجماعات عاشت مضطهدة منذ ظهور المذهب من قبل الحكومات الإسلامية كافة ؛ فالأفكار تتحجر حين تتقوقع ، وتتطرف حين تضطهد ، وتحلق في الغيب حين تعجز عن حل مشكلات الواقع .

ونلاحظ أن هؤلاء المؤرخين استخدموا الإسناد ، لكنه اقتصر على الروايات المنسوبة إلى شيوخ المذهب وأعلامه . ولم يجر ترتيب الحوادث وفقا للنظام الحولي ؛ بقدر تنسيقها على

---

(١) رسالة في ذكر كتب الإباضية - مخطوط بدار الكتب المصرية ، ص ٢٠٧ .

(٢) أنظر التفصيلات في كتابنا : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٥ .

(٣) السير ، ص ١٢٦ .

(٤) الدرجيني : طبقات الاباضية - مخطوط بدار الكتب المصرية ، جـ ١ ، ص ٢٦ .

(٥) الشماخي : ص ١٢٦ .

أساس معالم مرتبطة بأحداث عامة في تاريخ المذهب .

ومع ذلك ظهر تأثير الصحوة البورجوازية واضحا في بعض الأعمال التي أنجزها مؤرخون عاشوا في كنف الدول الخارجية المستقلة في الغرب ؛ حيث نلاحظ - اعتمادا على بعض الإشارات - اهتمامهم بمعلومات ذات طابع اقتصادي أوردوها مختلطة بفقه مذهبهم ؛ كمسائل الحلال والحرام والوصية والرهن والربا والزكاة والعشور . . إلخ .

ومن الصعوبة بمكان الحديث عن رؤى ونظرات تاريخية لدى هؤلاء المؤرخين في غياب أعمالهم التي أحرقت إبان الغزو الشيعي لدول الخوارج في المغرب (١) .

وإذا جاز لنا أن نجازف في هذا الصدد ؛ نعتقد أن نظرتهم للتاريخ كانت ضيقة ومنحازة ؛ ضيقة لأن مفهوم التاريخ وموضوعه اقتصر على تاريخ المذهب ، ومنحازة لتعصبها الشديد للخوارج وتحاملها المقيت على غير الخوارج . وهو أمر طبيعي أفرزته الظروف السوسيو - سياسية التي ألمت بجماعات مضطهدة ، وحين قدر لها الاستقرار عاشت في أقاليم صحراوية معزولة ومحاطة بأعداء سياسيين ومذهبيين (٢) .

هكذا تأثر الفكر التاريخي الخارجي بمعطيات الواقع الاجتماعي في موضوعه ومنهجه ورؤاه .

وتتجلى المقولة ذاتها في أعمال المؤرخين السنة . والجدير بالذكر أن معظمهم عاش في المغرب الإسلامي حيث ساد مذهب مالك . وبرغم ما سبق أن أوضحناه من تحول المذهب المالكي عن نصيته ، ومجاراته روح العصر الذي سادته البورجوازية بفكرها الليبرالي ؛ فإن معظم المؤرخين ظلوا متشبثين برؤى ومناهج أهل الأثر نتيجة أوضاعهم الطبقية والإديولوجية . فلم يكتبوا تواريخ عالمية - إلا ما اقتبسوه عن المشارقة نتيج الاتصال - وانصب اهتمامهم على «التواريخ المحلية» كرد فعل طبيعي لنزعة التجزئة الممثلة في قيام الدول المستقلة في الغرب . كما اهتموا بالإسناد على حساب تكامل « القصة التاريخية » . ومن العسير الحديث عن رؤى تاريخية لهؤلاء النفر من المؤرخين باستثناء قلة اشتغلت بالتجارة أو الوراقة ، وقدر لها الرحلة والاتصال « بأسواق » ومناهل العلم في الشرق .

وسنحاول دراسة أوضاع هؤلاء المؤرخين الطبقية وانتماءاتهم المذهبية كمدخل لدراسة أعمالهم بما انطوت عليه من مناهج ونظرات تاريخية .

---

(١) محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ١٥ .
(٢) نفسه ، ص ١٦ وما بعدها .

ففي مصر ؛ عرف ابن عبد الحكم (ت ٢٥٧ هـ) كمؤرخ فتوح ، وهو من أسرة إقطاعية احتكرت زعامة المالكية . وفي إفريقية اشتهر أبو العرب تميم (ت ٢٣٣هـ) المالكي كمؤرخ طبقات ، وهو سليل الأسرة الأغلبية الأرستقراطية ؛ فكان على حد قوله « يتشح بزي أبناء السلاطين »[١] . أما محمد بن يوسف الوراق (ت ٢٩٢ هـ) فكان - كما يتضح من اسمه وراقا مشتغلا بالعلم ، كتب رسائل ومصنفات محلية عن تواريخ بعض المدن المغربية . وفي تاهرت - بالمغرب الأوسط - عاش ابن الصغير المالكي (ت أواخر القرن الثالث الهجرى) ، وكان تاجرا يملك دكانا في «الرهادنة»[٢] ، قضي حياته في كنف الدولة الرستمية وأرخ لها . وفي الأندلس لمعت أسماء عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ هـ) وهو تاجر مالكي المذهب[٣] كتب في تاريخ الأندلس وصنف تواريخ عامة على غرار المشارقة ، ومحمد بن موسي الرازي (ت ٢٧٣ هـ) الذي كان تاجرا مشرقيا أقام في الأندلس وكتب عن فتوحها[٤] ، وابن القوطية (ت ٢٦٧ هـ) ذو الأصل القوطي والذي كان من موالى بني أمية بالأندلس ، ألف كتاب « تاريخ افتتاح الأندلس » .

فإلى أي حد أثرت أوضاع هؤلاء المؤرخين الطبقية وانتماءاتهم المذهبية في فكرهم التاريخي ؟

ليس جزافا أن يهتم ابن عبد الحكم بفتوح مصر والمغرب والأندلس ، ولا يحفل بأخبار الفتوحات في الشرق . وإن دل ذلك على شيء فعلى حماسه لمذهب مالك والبيئة التي انتشر فيها ؛ ولا غرو فقد استمد رواياته من شيوخ المالكية المغاربة الذين كانوا يفدون إلى مصر ، ولذلك قدر له التزود بمعلومات انفرد بها وخاصة ما تعلق بالأحداث التي عاصرها ؛ فقد أخذها عن شهود عيان . ولكونه من أهل الأثر ؛ عول على الإسناد حيث شغل حيزا هائلا من مؤلفه الذي تتجلى فيه الدقة والتحري[٥] ؛ رغم نزعات التعصب المذهبي التي تظهر بصماتها في التحامل على المذاهب الأخرى .

أما أبو العرب تميم فقد كرس مصنفه عن « طبقات علماء إفريقية » لعرض سير أعلام المالكية وذكر مناقبهم . ولم يحظ أعلام المذاهب الأخرى بحيز في طبقاته إلا عرضا ؛

(١) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٨٧ .
(٢) **سيرة الأئمة الرستميين** ، ص ٤٦ .
(٣) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ص ١٩٤ .
(٤) **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ص ١٩٦ .
(٥) محمود إسماعيل : **الخوارج** . ص ١٠ .

وبقصد الذم والقدح . ولا غرو فقد اشترك في ثورات المالكية على الفاطميين الذين كانوا « كفرة » في نظره ، ناهيك بموقفه من الخوارج . وتتلون كتاباته بلون شعوبي ؛ فهو يتعصب للعرب ضد الفرس ، ويتغنى بمآثر قبيلة تميم ؛ فكتب عن أنسابها ومناقبها بروح « أرستقراطية » ، ناهيك بإسرافه في ذم « المشرقيين » ومبالغاته في ذكر مناقب أعلام المالكية وفضائلهم [1] .

على العكس من ذلك كانت كتابات محمد بن يوسف الوراق عن تواريخ تيهرت وسجلماسة ونكور وغيرها من المدن المغربية ، والتي نجد نصوصا منها عند ابن عذاري والبكري . فلكونه وراقا ؛ قدر له أن يقف على معارف متنوعة ازدادات ثراء بفضل رحلته في طلب العلم شرقا وغربا ؛ حتى توفي بقرطبة [2] . وقد وصفه ابن حيان [3] - أعظم مؤرخي الغرب الإسلامي قبل ابن خلدون - بأنه « الحافظ لأخبار المغرب » . كما أثنى عليه الباحثون [4] المحدثون تقديرا لنزاهته ودقته وموضوعيته . وإذا كان لذلك من تفسير فمرده إلى انتمائه للبورجوازية .

ونفس الشيء يقال عن ابن الصغير المالكي الذي امتهن التجارة ، واشتغل بالعلم ؛ فأحاط بآراء المذاهب الأخرى وعقائدها ، وجادل شيوخهم في تسامح ورحابة أفق . كتب عن « سيرة الأئمة الرستميين » تاريخا اتسم بالموضوعية رغم أنهم خوارج ، ولم يتقاعس عن الإشادة بسير الراشدين منهم [5] . ونحن نرجح تصنيفه مؤلفات تاريخية أخرى لم تصل إلينا ؛ فأسلوبه ومنهجه ينمان عن طول باع في حقل التاريخ . وفي ذلك دليل آخر على تأثير الانتماء الطبقي على الفكر التاريخي .

وتنسحب الحقيقة نفسها على مدرسة التاريخ في الأندلس ؛ فقد خفف تنامي المد البورجوازي من غلواء « النصية » ، واتسع منظور المؤرخين ذوى الانتماءات البورجوازية ليقوموا بمحاولات في كتابة تواريخ عالمية ، مفيدين في ذلك من رحلاتهم التجارية والعلمية إلى الشرق . بينما لونت النزعة الإقليمية منظور مؤرخي الإقطاعية ؛ فاقتصروا على التأليف في تاريخ الأندلس بروح شوفينية متعصبة ، وبرؤى محلية ضيقة .

---

(١) أنظر : مقدمة كتابه الذي نشره المنجي الكعبي ، ص ١٤ وما بعدها .

(٢) الضبي : **بغية الملتمس** ، مدريد ١٨٨٤ ، ص ١٣١ .

(٣) **المقتبس في أخبار بلد الأندلس** ، تحقيق الحجي ، ص ٣٣ .

(٤) أنظر : عبد السلام بن سودة : **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** ، الدار البيضاء ، جـ ١ ، ص ٢٩ .

(٥) محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٨ ، ٩ .

نتلمس ذلك في أعمال عبد الملك بن حبيب التاجر الرحالة المؤرخ الذي زار مصر والحجاز وبلاد المغرب ، وصنف تاريخا يمكن - تجاوزا - اعتباره أقرب ما يكون إلى تاريخ عالمي ، وصفه أحمد أمين [1] بأنه شبيه بتاريخ الطبري حوي معلومات زاخرة « عن ابتداء خلق الدنيا ، وذكر ما خلق الله فيها من ابتداء خلق السماوات وخلق البحار والجبال والجنة والنار ، وخلق آدم وحواء وما كان من شأنهما مع إبليس ، وعده الأنبياء نبياً إلى محمد ص . . . وعده الكتب المنزلة ، وعده الخلفاء إلى حين افتتاح الأندلس ، وما وجد فيها من الذهب والفضة والجوهر والأمتعة ، وما أخرج منها ، وعدة ملوكها ودولها . . . وذكر شيء من الحدثان وما يعمم منها في بعض البلدان ، وكم عمر الدنيا وما مضى منها وما بقي إلى أن تقوم الساعة » . ثم تناول «فتح الأندلس ومن دخلها من التابعين ومن حكمها من الملوك» . وفي آخر الكتاب فصول في الفقه والأخلاق والآداب ، وأخرى عن قضاة الأندلس [2] .

وبرغم الطابع الأسطوري الذي غلف الكثير من المعلومات ، ورغم الخلط بين موضوعات لا تربطها صلة [3] ؛ فالقيمة الحقيقية للكتاب تكمن في كونه المحاولة الأولى لكتابة « تاريخ عالمي » في الغرب الإسلامي ، عكست تأثير الأوضاع السوسيو - سياسية على اتساع المنظور التاريخي لمؤلفه .

أما محمد بن موسي الرازي فكان تاجرا « يشتغل في الحلي والعقاقير وأشياء أخرى» [4] ألف كتاب « الرايات » - وهو كتاب مفقود لم نقف إلا على شذرات منه في ثنايا من نقلوا عنه - عن فتح الأندلس وإسهام القبائل العربية في الفتح تحت رايات تلتف حولها . والكتاب - كما يتضح من عنوانه - ينم عن نظرة ضيقة ومفهوم قاصر عن التاريخ . ورب سائل يسأل ، كيف ذاك وهو تاجر جاب العالم الإسلامي من مشرقه إلى مغربه » ؟ . الحقيقة أن الرازي لا ينتمي إلى الطبقة البورجوازية ؛ فاشتغاله بالتجارة كان ستارا لإخفاء حقيقة مهنته ، وهي التجسس « فكان وسيطا سياسيا وثيق الصلة بالملوك » كما كشفت نصوص جديدة للمؤرخ ابن حيان [5] . وكان تجسسه «لحساب أكثر من جهة» ؛ للعباسيين

(١) ظهر الإسلام ، جـ٣ ، ص ٢٧٤ .
(٢) بالنثيا : ص ١٩٤ ، ١٩٥ .
(٣) توجد في اكسفورد نسخة مخطوطة من الكتاب وصفها أحمد أمين بأنها « غير ذات قيمة » .أنظر : ظهر الإسلام : ٣ : ٢٧٥ .
(٤) بالنثيا : ص ١٩٦ .
(٥) أنظر : مقدمة دكتور مكي لمقتبس ابن حيان ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٢٦٦ .

والأغالبة وبني مدرار وأمويي الأندلس [1] ؛ ومن ثم فهو أرستقراطي الطبقة ، خرب الذمة ، « مؤرخ بلاط »[2] شأنه شأن ابنه أحمد وحفيده عيسى من بعده . وقد ذكر عيسى أن أباه «غلب عليه حب الخبر والتنقير عنه ، ولم يكن من شأن أهل الأندلس ، فالتقطه عمن لحق به من مشيختهم ورواتهم ، ودونه ، ووضع قواعد التاريخ بالأندلس مبتدئا ، فأزلفة بالسلطان ، وأعلت به منزلة ولده من بعده ، وأكسبوا أهل الأندلس علما لم يكونوا يحسنونه » [3] .

وهذا النص خير شاهد على صدق ما نذهب إليه من أن آل الرازي كانوا «مؤرخين رسميين» .

وفي الإطار عينه يمكن وضع ابن القوطية الذي أرخ لافتتاح الأندلس ، فبرغم تفرده بمعلومات حول الفتح والأحداث التي أعقبته في الأندلس وبعض أخبار المغرب [4] ؛ إلا أن الكثير منها تلون بالتعصب القومي نظرا لأصله القوطي [5] باعتباره مالكي المذهب . وقد لاحظنا ذلك في المعلومات التي أوردها عن ثورات الخوارج ، حيث حمل عليهم حملة شعواء [6] .

وفضلا عن ذلك أفرزت البيئة الأندلسية نوعا من الأدب التاريخي الملحمي عرف باسم «الأرجوزة الشعرية » ؛ كتلك المنسوبة إلى تمام بن علقمة (ت ١٩٤ هـ) وأخرى نظمها يحيى الغزال (ت ٢٥٠) . وتنطوي الأرجوزتان على معلومات تاريخية لا يعتد بها . فأرجوزة علقمة تعرض عرضا سريعا مخلا لتاريخ الأندلس منذ الفتح حتى أيام عبد الرحمن الأوسط[7] ، وأرجوزة الغزال تتناول أسباب الفتح ووقائعه ، وعدد الأمراء وأسماءهم . . . إلخ .

ومعلوم أن تمام ويحيى كانا من رجال البلاط ، دبجا قصيدتيهما للتغنى بمآثر بني أمية والتسبيح بحمدهم . وعلى غرارهما نهج ابن عبد ربه - فيما بعد - حيث مدح الناصر في أرجوزة طويلة[8] . والملاحم الثلاث تعبر عن روح الإقليمية ؛ وهي نزعة شابت أعمال

(١) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) ابن حيان : المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٦٥ وما بعدها .
(٤) **ظهر الإسلام** : ٣ : ٧٥ .
(٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها .
(٦) محمود إسماعيل : **الخوارج** ، ص ٦٦ وما بعدها .
(٧) أحمد بدر : ص ٨٦ .
(٨) علي أدهم : ص ٤٦ ، ٤٧ .

المؤرخين الأندلسيين ذوى الانتماءات الأرستقراطية كما سبق أن أوضحنا . وكان شيوع تلك النزعة من المآخذ التي أخذت على منظري الإقطاع في الغرب الإسلامي بوجه عام (١) .

وأخيرا - ننوه بأن تخلف الفكر التاريخي في الغرب الإسلامي عن نظيره في الشرق لا يرجع لأسباب إقليمية أو إثنولوجية أو مذهبية ، كما ذهب البعض (٢) ؛ بقدر ما يرجع إلى تأخر فتح الأقاليم الغربية ، وبالتالى تخلفها النسبي في مسيرة حركة التاريخ الإسلامي العام . ومع ذلك أسهمت بدور يذكر في نشأة الفكر التاريخي الإسلامي ، ويعزى هذا الدور إلى سيولة الفكر الليبرالى الذي أفرزته الصحوة البورجوازية .

وبعد - ألا يحق لنا الحكم بأن نشأة علم التاريخ الإسلامي مدينة للتطور الاقتصادي - الاجتماعي الذي أفرز الصحوة البورجوازية ، وأن الفكر الإسلامي بعامة ابن شرعي لواقعه الاجتماعي ؟

* * * *

(١) بعث أحد علماء القيروان رسالة في هذا المعنى الى ابن حزم الأندلسي . عن نص الرسالة والرد عليها انظر : المقرى : نفح الطيب من غصن الأندلس والرطيب ، جـ ٤ ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) أنظر : ظهر الإسلام : ٣ : ٢٨٥ .

المصادر والمراجع

١ - ابن الأبار : **الحلة السيراء** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٣ .

٢ - ابن أبي زرع : **القرطاس** ، فاس ، طبع حجر .

٣ - ابن الأثير : **الكامل** جـ ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ بولاق ١٢٤٧ هـ .

٤ - ابن حجر : **لسان الميزان** .

٥ - ابن حزم : **جمهرة أنساب العرب** ، القاهرة ١٩٦٢ .

٦ - ابن حوقل : **صفة الأرض** ، بيروت .

٧ - ابن حيان : **المقتبس** ، تحقيق الحجي ، بيروت ١٩٦٥ .

٨ - ابن حيان : **المقتبس** ، تحقيق محمود مكي ، بيروت ١٩٧٣ .

٩ - ابن خرداذبة : **المسالك والممالك** ، ليدن ١٨٨٩ .

١٠ - ابن الخطيب : **أعمال الأعلام** جـ ٣ ، الدار البيضاء ١٩٦٤ .

١١ - ابن الخطيب : **الإحاطة في أخبار غرناطة** ، جـ ١ .

١٢ - ابن خلدون : **المقدمة** ، القاهرة ، بيروت .

١٣ - ابن خلدون : **العبر** ، جـ ٦ ، القاهرة ١٩٥٧ .

١٤ - ابن خلكان : **وفيات الأعيان** جـ ١ ، ٢ ، ٥ ، القاهرة .

١٥ - ابن الدلائى : **نصوص من الأندلس** ، مدريد ١٩٤٥ .

١٦ - ابن رستة : **الأعلاق النفيسة** ، ليدن ١٨٩١ .

١٧ - ابن سعد : **الطبقات** ، جـ ٥ ، القاهرة .

١٨ - ابن سعيد : **المغرب في حلي المغرب** جـ ١ ، القاهرة ١٩٦٤ .

١٩ - ابن الصغير المالكي : سيرة الأئمة الرستميين نشره :

Motylinski : **Chronique d, Ibn saghir sur les Imames Rostimides de Tahert**. Actes du

14 congres international des orientalistes, Alger, 1905, Vol. 3, Part 2 .

٢٠ - ابن عذاري : **البيان المغرب** ، جـ ٢ ، بيروت .

٢١ - ابن الفرضي : **تاريخ العلماء ورواة العلم بالأندلس** ، القاهرة ١٩٥٤ ,

٢٢ - ابن قتيبة : **المعارف** ، القاهرة ١٩٦٠ .

٢٣ - ابن القوطية : **تاريخ افتتاح الأندلس** ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٤ - ابن النديم : **الفهرست** ، القاهرة .

٢٥ - ابن هشام : **السيرة** ، جـ ١ ، القاهرة .

٢٦ - أبو زكريا : **السيرة وأخبار الأئمة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٢٧ - أبو العرب تميم : **طبقات علماء إفريقية** ، تونس ١٩٦٨ ، الجزائر ١٩١٤ ,

٢٨ - أبو الفرج الاصفهاني : **الأغاني** جـ ٤ ، ١٩ ، القاهرة .

٢٩ - أبو يوسف : **الخراج** ، القاهرة ١٣٠٢ هـ .

٣٠ - أحمد أمين : **الصعلكة والفتوه في الإسلام** ، القاهرة .

٣١ - أحمد أمين : **فجر الإسلام** ، بيروت ١٩٦٩ .

٣٢ - أحمد أمين : **الضحى الإسلام** جـ ١ ، ٢ القاهرة ١٩٦٤ .

٣٣ - أحمد أمين : **ظهر الإسلام** جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٤ - أحمد بدر : **تاريخ الأندلس وحضارتها** ، دمشق ١٩٧٢ .

٣٥ - أحمد الحوفي : **أدب السياسة في العصر الأموي** ، القاهرة ١٩٦٩ .

٣٦ - أحمد فخري : **تاريخ الشرق الأدنى القديم** ، القاهرة ١٩٦٣ .

٣٧ - أحمد النكلاوي : الاتجاهات المعاصرة في علم الاجتماع المعرفي ، المجلة الاجتماعية القومية - المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، سنة ١٩٧٨ .

٣٨ - Eginhard : **Vie de Charlemagne**, Paris, 1933 .

٣٩ - أدونيس : **الثابت والمتحول** جـ ١ ، ٢ بيروت ١٩٧٤ ، ١٩٧٧ ,

٤٠ - ارشيبالد لويس : **القوى البحرية والتجارية في البحر المتوسط** ، ترجمة أحمد عيسى ، القاهرة .

٤١ - أسامة بن منقذ : **لباب الأدب** ، القاهرة ١٩٣٥ .

٤٢ - Ivanova, : **Ismaili traditions concerning the rise of the Fatimi Caliphs** , London, 1942 .

٤٣ - بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، ترجمة مؤنس ، القاهرة ١٩٥٥ .

٤٤ - بدري محمد فهد : **شيخ الإخباريين أبو الحسن المدائني** ، النجف ١٩٧٥ ,

٤٥ - البرادي : **الجواهر المنتقاة** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٤٦ - البرادي : **رسالة في ذكر كتب الأباضية** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٤٧ - Bernard, les Capitales de La Berberie, Recueil de memoires et de textes publie en I. honneur de 14econgres des Onientalistes, Alger, 1905 .

٤٨ - بروفنسال : **حضارة العرب في الأندلس** ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت .

٤٩ - البكري : المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ، الجزائر ١٩٧٥ ، باريس , ١٩١١

٥١ - Buckler : **Haroun L' Rashid and Charles the great**. London, 1947.

٥٢ - البلاذري : أنساب الأشراف جـ ٥ ، القاهرة ١٩٥٩ .

٥٣ - البلاذري : فتوح البلدان ، القاهرة ١٩٠١ .

٥٤ - Peter Hamilton : **Knowledge and social structure** . London, 1972.

٥٥ - Pierenne, H : **Mohammed and charlemagne**, New York .

٥٦ - Pierre Guiraud : **la Semologie**, Paris, 1973 .

٥٧ - Bury : **Ahistoiy of the Eastern Roman Empire,** London. 1912 .

٥٨ - Terrasse, H : **L'Art Hispano - Mauresque,** Paris. 1912 .

٥٩ - توينبي (أرنولد) : **مختصر دراسة للتاريخ** ، ترجمة فؤاد شبل ، القاهرة ١٩٦٠ .

٦٠ - الجابري : مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي - مجلة دراسات فلسفية وأدبية - المغرب ، عدد ١ ، سنة ١٩٧٧ .

٦١ - الجاحظ : **البخلاء** ، القاهرة ١٩٥٨ .

٦٢ - الجاحظ : **البيان والتبيين** ، جـ ١ ، القاهرة ١٩٤٨ .

٦٣ الجاحظ : **رسائل الجاحظ** ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٦٤ - جارودي : **النظرية المادية في المعرفة** - ترجمة إبراهيم قريط ، دمشق .

٦٥ - جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٤ .

٦٦ - الجهشياري : **الوزراء والكتاب** ، القاهرة ١٩٣٨ .

٦٧ - جواد على : **موارد تاريخ الطبري** ، مجلة المعهد العلمي العراقي ، بغداد ١٩٥١ .

٦٨ - Gautier : **Les siécles obscurs du Maghreb**, Paris, 1927 .

٦٩ جورجي زيدان : **تاريخ العرب قبل الإسلام** ، القاهرة .

٧٠ - جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجة العربية ، القاهرة .

٧١ - James Curtis. Gohn Petras : **The Sociology of Knowledge**, New York, 1972 .

٧٢ - حسن محمود : **العالم الإسلامي في العصر العباسي** ، القاهرة ١٩٦٦ .

٧٣ - الخطيب البغدادي : **تاريخ بغداد** ، جـ ١٢ ، القاهرة ١٩٣١ .

٧٤ - خليفة بن خياط : **تاريخه** ، جـ ١ ، النجف ١٩٦٧ .

٧٥ - الدباغ : **معالم الإيمان** ، جـ ٢ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

٧٦ - الدرجيني : **طبقات الأباضية** جـ ١ ، ٢ ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٧٧ - Dozy : **Spanish Islam**, London, 1913 .

٧٨ - De Candia : **Monnais Aghlabites**, Revue Tunisienne , 1935 .

٧٩ - الذهبي : **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٩٦٣ .

٨٠ - الرازي : **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** ، القاهرة ١٩٣٧ .

٨١ - رأفت عبد الحميد : الأحزاب الدينية في بيزنطة زمن قسطنطين ، رسالة ماجستير بآداب عين شمس ، القاهرة - **مخطوط** .

٨٢ - الرقيق القيرواني : **تاريخ إفريقية والمغرب** ، تونس ١٩٦٧ .

٨٣ - Robert Merton : **Sociol Theory and social structure,** New York, 1968 .

٨٤ - رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** - ترجمة نزيه الحكيم ، بيروت ١٩٦٨ .

٨٥ - روزنتال : **علم التاريخ عند المسلمين** ، ترجمة صالح العلى ، بغداد ١٩٦٤ .

٨٦ - زكي محمد حسن : **فنون الإسلام** ، القاهرة ١٩٤٨ .

٨٧ - سعد زغلول عبد الحميد : ملاحظات على المنهج العلمي بين النظر والتطبيق في بعض علوم العرب من الزراعة إلى الموسيقى ، **بحوث المؤتمر الدولي للتاريخ** ، بغداد ١٩٧٤

٨٨ - سعد زغلول عبد الحميد : **تاريخ المغرب العربي** ، القاهرة ١٩٥٦ ,

٨٩ - Sauvaget : **Introduction à L'histoire de L'orient Musulmane**, Paris, 1942 - 46 .

٩٠ - السوفي : **شرح السؤلات** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٩١ - السيد عبد العزيز سالم : **التاريخ والمؤرخون العرب** ، القاهرة ١٩٦٧ .

٩٢ - السيوطي : **تاريخ الخلفاء** ، ط مصر .

٩٣ - السيوطي : **الشماريخ في علم التاريخ** ، نشر سيبولد .

٩٤ - **Sha' ban : The social and Political background of the Abbassid Revolution, Har-vard, 1960 .**

٩٥ - الشماخي : **السير** ، طبع حجر .

٩٦ - الشماخي : **مقدمة في أصول الفقه** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

٩٧ - الشهرستاني : **الملل والنحل** ، القاهرة ١٩٥٦ .

٩٨ صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، القاهرة ١٩١٥ .

٩٩ - الضبي : **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس** ، مدريد ١٨٨٤ .

١٠٠ - ضياء الدين الريس : **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦١ ,

١٠١ - الطبري : **تاريخ الأمم والملوك** ، الطبعة الحسينية ، القاهرة .

١٠٢ - طه حسين : **الفتنة الكبرى** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة .

١٠٣ - طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دمشق ١٩٧٦ .

١٠٤ - عبد الأمير ديكسن : **الخلافة الأموية** ، بيروت ١٩٧٣ ,

١٠٥ - عبد السلام بن سودة : **دليل مؤرخ المغرب الأقصى** ، جـ ١ ، الدار البيضاء .

١٠٦ - عبد العزيز الدوري : **علم التاريخ عند العرب** ، بيروت ١٩٦٠ .

١٠٧ عبد اللطيف أحمد على : **مصر والإمبراطورية الرومانية** ، القاهرة ١٩٦٠ .

١٠٨ - عبد الله العروي : **العرب والفكر التاريخي** ، بيروت ١٩٧٣ .

١٠٩ - عبد المنعم ماجد : **تاريخ الحضارة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦٣ .

١١٠ عبد المنعم ماجد : **مقدمة لدراسة التاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٧١ ,

١١١ - على أدهم : **بعض مؤرخي الإسلام** ، القاهرة .

١١٢ - على سامي النشار : **نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره** ، **مجلة دراسات فلسفية وأدبية** ، المغرب ، عدد ١ ، سنة ١٩٧٧ .

١١٣ - فاروق عمر : **طبيعة الدعوة العباسية** ، بيروت ١٩٧٠ .

١١٤ - فان فلوتن : **السيادة العربية** ، ترجمة حسن إبراهيم وزملائه ، القاهرة ١٩٣٤ .

١١٥ - فوقية حسين : **مقالات في أصالة الفكر المسلم** ، القاهرة ١٩٧٧ .

١١٦ - قدامة بن جعفر : **الخراج** ، ليدن ١٨٨٩ .

١١٧ - Carra de Vaux : **Les Penseurs de L'Islam**, Paris, 1921 .

١١٨ - كامل مصطفى الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية** ، بغداد ١٩٦٦ .

١١٩ كاهن (كلود) : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** - الترجمة العربية ، بيروت ١٩٧٧ ١٢٠ كريستنسن : **إيران تحت حكم الساسانيين** - ترجة يحيي الخشاب ، القاهرة ١٩٥٩ .

١٢١ - كولنجوود : **فكرة التاريخ** - ترجمة بكير خليل - القاهرة ١٩٦١ .

١٢٢ - لاكوست : **العلامة ابن خلدون** ، الترجمة العربية ، بيروت .

١٢٣ - Lammens , **Le Califat de Yasid ler** , Beirut, 1921 .

١٢٤ - Lane - poole : **Catalogue of the collections of Atabic coins in the British mu-seum**, London, 1879 .

١٣٥ - Lavoix : **Catalogue des Monnaies musulmanes de la bibliotheque nationale**, Par-is, 1891 .

١٣٦ - Levy. R : **The Social structure of Islam**, London, 1957 .

١٢٧ - Marcais . G : **la Barberie Musulmane et L' orient**, Paris, 1946

١٢٨ - Marcais, W : **Comment L' Afrique du Nord a été Arabisée, Annales de L'institut d'études orientales**, vol. 4, 1938 .

١٢٩ - الماوردي : **الأحكام السلطانية** ، القاهرة ، ١٢٩٨هـ .

١٣٠ - مجموعة من الدارسين : **حول نمط الانتاج الأسيوي** ، ترجمة طرابيشي ، بيروت ١٩٧٢ .

١٣١ - مجهول : **أخبار مجموعة في فتح الأندلس** ، مدريد ١٨٦٧ .

١٣٢ - مجهول : **قطعة من كتاب في الأديان والفرق** ، مخطوط بدار الكتب المصرية .

١٣٣ - محمد عبد القادر بافقيه : **تاريخ اليمن القديم** ، بيروت ١٩٧٣ .

١٣٤ - محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، القاهرة ١٩٧٢ .

١٣٥ - محمود إسماعيل : **البطل التاريخي بين كارلايل وتوينبي** ، بحث قدم في مؤتمر تخليد ذكري أرنولد توينبي بالعراق ١٩٧٧ ، أعمال المؤتمر تحت الطبع .

١٣٦ - محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، فاس ١٩٧٧ .

١٣٧ - محمود إسماعيل : **جارودي والإسلام والاشتراكية** ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة , ١٩٦٩

١٣٨ - محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، الدار البيضاء ١٩٧٦ .

١٣٩ - محمود إسماعيل : **قضايا في التاريخ الإسلامي** ، بيروت ١٩٧٤ .

١٤٠ - محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ .

١٤١ - مرجوليوت : **دراسات عن المؤرخين العرب** ، ترجمة حسين نصار ، بيروت .

١٤٢ - المسعودي : **مروج الذهب** جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٣٠٣ هـ .

١٤٣ - المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، ليدن ١٨٧٧ ، ١٩٠٩ .

١٤٤ - المقريزي : **الخطط** جـ ١ ، ٢ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

١٤٥ - الملطي : **التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع** ، حيدر أباد ١٣١٦ هـ .

١٤٦ ميلي « ألدو » : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٤٧ - نصر بن مزاحم : **أخبار صفين** .

١٤٨ - النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، جـ ٢ .

١٤٩ - هربرت ماركيوز : **العقل والثورة** ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠ .

١٥٠ - الهمداني : **الإكليل** جـ ١ ، ١٠ ، ابسالا ١٩٥٤ .

١٥١ - هيجل : **محاضرات في فلسفة التاريخ** ، جـ ١ ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٧٤

١٥٢ - Heyd : **Histoive du Commerce.., Leipzig**, 1923 .

١٥٣ - وداد القاضي : **الكيسانية في الأدب والتاريخ** ، بيروت ١٩٧٢ .

١٥٤ - وولش : **مدخل لفلسفة التاريخ** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٥٥ - ياقوت : **معجم الأدباء** ، ١٨ جزء ، طهران ، ١٩٦٥ .

١٥٦ - **يحيي بن آدم الخراج** ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

١٥٧ - اليعقوبي : **البلدان** ، ليدن ١٨٨١ .

١٥٨ - اليعقوبي : تاريخه جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، النجف ١٣٥٨ هـ .

١٥٩ - يوليوس فلهوزن : **تاريخ الدولة العربية** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٨ .